I MAESTRI FRANCESCANI - 5

LEONE VEUTHEY, OFMConv

LA FILOSOFIA CRISTIANA DI S. BONAVENTURA

a cura di

Alfonso Pompei

MISCELLANEA FRANCESCANA
ROMA 1996

5

COLLANA «I MAESTRI FRANCESCANI»

a cura della

Pontificia Facoltà Teologica «S. Bonaventura»

Associazione culturale «Leone Veuthey»

© 1996 - Pontificia Facoltà Teologica «S. Bonaventura»
Ed. Miscellanea Francescana
Via Del Serafico, 1 - 00142 ROMA

Associazione culturale «Leone Veuthey»
Lungotevere della Farnesina, 12 - 00165 ROMA

IVA assolta dall'Editore ai sensi dell'art. 74, comma 1°, lett. c, D.P.R. n. 633/1972 e successive variazioni.

I MAESTRI FRANCESCANI - 5

LEONE VEUTHEY, OFMCONV

LA FILOSOFIA CRISTIANA DI S. BONAVENTURA

a cura di

ALFONSO POMPEI

MISCELLANEA FRANCESCANA
ROMA 1996

LA FILOSOFIA CRISTIANA DI S. BONAVENTURA
UN'INTERPRETAZIONE ORIGINALE E FRANCESCANA

Il principale lavoro bonaventuriano di P. Léon Veuthey, OFMConv, qui ripubblicato nella I[a] parte del volume, intitolato *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, e i numerosi altri saggi bonaventuriani riprodotti nella II[a] parte, si confrontano, in definitiva, con il problema fondamentale dell'interpretazione di tutto il pensiero filosofico di San Bonavenura. L'interpretazione che ne dà il Veuthey è da lui definita come «filosofia cristiana». Egli, infatti, vi sostiene, quale tesi principale (e quale criterio fondamentale per l'interpretazione delle dottrine filosofiche bonaventuriane), che, nelle opere del Dottore Serafico, viene sviluppata una filosofia vera e propria, la quale, sempre in base a queste opere, deve essere chiamata «filosofia cristiana». Il Veuthey non si stanca di spiegare, con ampi richiami al testo di Bonaventura, cosa si debba intendere per «filosofia cristiana» bonaventuriana e, per quali ragioni, essa debba essere considerata vera e propria filosofia, nonostante i suoi importanti legami con la Rivelazione gratuita, soprannaturale di Dio [1]. Inoltre, a dimostrazione di questa tesi, i vari saggi pubblicati qui in nella II[a] parte (saggi anteriori al volume suddetto, nel quale essi furono ripresi, sviluppati e organizzati in una sintesi completa) [2], espongono i contenuti dottrinati di questa «filosofia cristiana» presente in tutti i problemi d'ordine filosofico trattati da Bonaventura: teoria della conoscenza, teodicea, metafisica, antropologia filosofica, estetica, etica [3].

---

[1] Nella presente edizione, cf. soprattutto i primi 2 capitoli de *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*; inoltre, la voce *Bonaventura*, (qui II[a] parte, 1); *La filosofia cristiana secondo San Bonaventura* (ivi, 2); *Filosofia e teologia nell'insegnamento di San Bonaventura* (ivi, 5); *La filosofia di un teologo* (ivi, 6). Di questi e di altri 9 contributi bonaventuriani sarà indicata la fonte, da cui sono tratti, in calce a ogni singolo saggio.

[2] Cf. in *La filosofia cristiana di San Bonaventura* cit., dal capitolo 3° alla fine.

[3] Oltre all'opera appena citata, cf. anche: la v. *Bonaventura*, in *Enciclopedia filosofica*, cit., paragrafi V, VI, VII (qui, II[a] parte, l); cf.: *Le potenze dell'anima secondo San Bonaventura* (ivi, 3); *Il problema dell'esistenza di Dio in San Bonaventura* (ivi, 4); *L'illuminazione* (ivi, 8); *S. Bonaventura e l'azione* (ivi, 9); *Dio Trinità nelle creature in San Bonaventura* (ivi, 10).

Qui indugeremo particolarmente sulla proposta originale del Veuthey: la sua interpretazione delle dottrine bonaventuriane, nelle quali egli vede la presenza di una vera filosofia da definirsi «cristiana». Questa nostra esposizione ci porterà, poi, a segnalare brevemente la trattazione di vari problemi filosofici nei quali, volta per volta, il Veuthey vede svilupparsi questa filosofia cristiana. Concluderemo con una modesta personale sottolineatura della francescanità della posizione di Bonaventura nella discussione circa l'autonomia della filosofia: francescanità che ci sembra supposta da tutta la problematica della «filosofia cristiana» presente nel Veuthey.

1. Il problema della «filosofia cristiana» di Bonaventura nel «curriculum» accademico del Veuthey

Sin dall'inizio dei suoi studi accademici, l'attività filosofica del Veuthey, attratta prevalentemente dai problemi della umana conoscenza, tendeva naturalmente verso quello che sarebbe poi stato il problema centrale nella sua interpretazione di Bonaventura, la natura cioè della filosofia bonaventuriana. Laureato in filosofia presso l'Università di Friburgo (Svizzera) nel 1930, professore in Roma di criteriologia filosofica presso la Pontificia Università di «Propaganda Fide» (ora denominata Urbaniana) nel 1932, pubblicava le sue ricerche sulla teoria della conoscenza in Alessandro di Alessandria OMin (1932)[4], cui seguivano, poco dopo, scritti sul problema critico della conoscenza[5], tra i quali notevole è il volume *La pensée contemporaine. Problèmes et solutions critiques*[6], nel quale propone una sua soluzione di questo problema presente nel dibattito filosofico moderno da Kant in poi[7].

---

[4] *Alexandre d'Alexandrie, Maître de l'Université de Paris et Ministre Général des Frères Mineurs (1270-1314). Pour l'histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1932, 160 pp. (il capitolo primo è sulla teoria della conoscenza).

[5] *Métaphysique de la connaissance*, Assisi 1933; *De cognitione humana. Critica*, Romae 1934, sviluppato in seconda edizione, con il titolo *De cognitione humana. Critica, Chriteriologia ac theoriae cognitionis critica historiaque*, Editio ad usum auditorum, Romae 1936, 255 pp., e ampliata in una terza definitiva edizione a stampa col titolo *Critica de valore objectivo cognitionis disquisitio*. Editio tertia ad formam novam ac definitivam redacta, Romae 1940, 280 pp. (elaborata poi in francese: *La connaissance humaine, sa nature et sa valeur critique*, Rome 1948, 365 pp).

[6] Edito presso Aubier, Paris 1938.

[7] Per una più puntuale esposizione della partecipazione del Veuthey alle discussioni su questo problema dell'oggettività della conoscenza umana, cf. A. Coccia, *Il problema critico nella filosofia [del Veuthey]*, in G. Grieco - E. Piacentini (a cura di), *P. Leone Veuthey, O. F. M. Conv. (1896-1974). Un maestro di dottrina e di vita*, (Ediz. Miscellanea Francescana), Roma 1995, pp. 83-100 (con indicazione di vari interventi del Veuthey in risposta alle recensioni fatte al suo libro).

In questo contesto si inseriscono, indubbiamente, le ricerche bonaventuriane alle quali il Veuthey dovette dedicarsi come professore di questioni speciali su S. Bonaventura presso la Pontificia Facoltà Teologica di «S. Bonaventura» OFMConv in Roma (1935-1954), nonchè di filosofia francescana (1965-1970). Egli entrava dunque in questo campo bonaventuriano, avendo alle spalle i suoi studi sull'oggettività della conoscenza umana. Di qui il suo immediato interesse per i problemi dei rapporti tra teologia e filosofia[8], e del desiderio naturale della beatitudine soprannaturale[9].

Già negli appunti scolastici poligrafati per i suoi studenti nel 1940 [10], dunque, il Veuthey parte dalla teoria della «piena» conoscenza della realtà «concreta», «sopraconcettuale», per raggiungere la quale, egli dice, secondo Bonaventura non basta la «via abstractionis» e «discorsiva» (caratteristiche, a suo dire, del tomismo aristotelico), ma occorre anche (si noti subito l'importanza di questo «anche») la via «intuitiva» e affettiva (da lui detta «via di Platone»), per due ragioni fondamentali; primo, perché la nostra tendenza, che ci spinge e attrae verso la realtà concreta, è di ordine affettivo (ha il suo principio nella volontà); secondo, perché l'anima, pur essendo forma del corpo, tuttavia non è pienamente immersa nella materia, e, per conseguenza, non si limita a conoscere solo per astrazione, ma resta diretta anche all'intuizione. Infatti, l'uomo ha un'anima con due potenze, l'affettiva e l'intellettiva, ma ambedue hanno per oggetto il vero e il bene senza limitazione. Afferma, dunque, il Veuthey: «crediamo che l'uomo deve filosofare con tutta la sua anima, creata per possedere l'essere concreto buono e vero; perciò deve filosofare con l'intelletto e l'affetto; e poiché l'intelletto umano, sebbene collegato alle immagini, tuttavia le deve superare in relazione all'unità dell'essere, ne segue che esso è, ad un tempo, sia *ragione raziocinante mediante l'astrazione,* e sia facoltà *intuitiva* della realtà concreta»[11]. Dato che l'essere, è, ad un tempo, vero e buono, è evidente che esso non è raggiunto solo dalla ragione e dall'intelletto, ma anche dall'affetto (della volontà) in una intuizione affettiva, che collega insieme *affetto e intelletto* [12]. Dunque, la pienezza della filosofia richiede sia l'operazione affettiva dell'intuizione, sia l'operazione astrattiva della ragione. E *un filosofo completo* deve fare

---

[8] Questo è il problema centrale nei summenzionati appunti scolastici per le sue lezioni bonaventuriane (cf. sopra, nota 5), elaborati definitivamente nel libro *La filosofia cristiana di San Bonaventura* cit., che qui viene ripubblicato.

[9] *De naturali desidero beatitudinis supernaturalis,* in *Miscellanea francescana* (= *MF*) 39 (1939) 181-223; *Désir naturel et Incarnation,* ivi 39 (1939) 529-33.

[10] *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana*, Romae 1940, 171 pp.

[11] *Ivi*, p. 4.

[12] *Ivi.*

la sintesi di Platone e Aristotele, di S. Bonaventura e di S. Tommaso d'Aquino: in Bonaventura, infatti, abbiamo il termine dell'evoluzione della filosofia platonica, con una certa commistione di filosofia aristotelica, la quale ultima, invece, è predominante in S. Tommaso, senza che né l'uno né l'altro siano giunti ad una perfetta sintesi delle due tendenze (astrattiva e intuitiva-affettiva) proprie della nostra conoscenze [13].

Questa tesi del 1940 (già accennata sinteticamente in un articolo del 1939) [14], è ripresa nel 1942 [15], e nel 1943 nella più ampia pubblicazione a stampa delle sue lezioni bonaventuriane presso la Pontificia Facoltà Teologia «S. Bonaventura» [16], e, più stringatamente, in un intervento ad un incontro ad Orsay [17].

Non essendo più disponibili le suddette pubblicazioni, e data la dispersione degli articoli in varie riviste non sempre accessibili, il Veuthey stesso nel 1971 pubblicò un aggiornamento, in lingua italiana, intitolato *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, che presentiamo qui, in questa raccolta [18]. Egli vi tiene conto della propria lunga esperienza di insegnamento e riflessione, e del recente sviluppo degli studi bonaventuriani, i quali, però, sono soltanto indicati nella bibliografia (pp. 10-13), mentre nel corso dell'opera è citato quasi esclusivamente il testo bonaventuriano in traduzione italiana (a volte un po' sunteggiata, anche se racchiusa tra virgolette), con l'originale latino nelle note a piè pagina.

2. La «filosofia cristiana» di S. Bonaventura secondo il P. Veuthey

In quest'opera definitiva, qui ripubblicata, Bonaventura è presentato come uno dei grandi maestri della «filosofia cristiana», tra i quali primeggia assieme a S. Tommaso d'Aquino.

Nei primi due capitoli del volume, dunque, il Veuthey chiarisce definitivamente cosa si debba intendere per «filosofia cristiana» e ne difende la legittimità, dimostrando che si tratta di vera e propria filosofia, perché affronta problemi strettamente filosofici, ai quali, però, non si può

---

[13] *Ivi*, p. 5.

[14] Cf. sopra, nota 9.

[15] *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, in *MF* 42 (1942) 1-38. Cf. i giudizi su questa tesi in *Archivum franciscanum historicum* 43 (1950) 182ss.

[16] *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, (Officium Libri Catholici), Romae 1943, XXIV + 316 pp.

[17] *La philosophie chrétienne de saint Bonaventure*, in *Actes du Colloque Saint Bonaventure* 9-12 sett. 1968, Orsay, in *Etudes franciscaines* (1968), Suppl. 202 - 212.

[18] *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, Roma 1971, XIII + 133 pp., come 2ª edizione del precedente (citato a nota 16).

dare una risposta certa e/o esauriente senza l'aiuto della Rivelazione. Nei rimanenti capitoli, egli ci fa vedere questa filosofia cristiana quale si presenta nella soluzioni bonaventuriane dei grandi problemi filosofici affrontati «cristianamente» dal Dottore Serafico.

Questa interpretazione bonaventuriana del Veuthey si inserisce, ovviamente, nel contesto di altre interpretazioni, che egli ritiene inadeguate. Il benemerito cultore di studi bonaventuriani E. Gilson [19], infatti, dopo la pubblicazione del suo libro *La philosophie de saint Bonaventure*, fu accusato dai suoi critici, particolarmente dal noto storico lovaniense della filosofia medievale F. Van Steenberghen [20], di non aver esposto una filosofia, bensì una teologia del Dottore Serafico. Nella terza edizione di questa sua magistrale opera, nel 1953, il Gilson ribatte che nella filosofia del Dottore Serafico si entra con un atto di fede: «se filosofia vuol dire ragione pura, non vi è una filosofia bonaventuriana, e, sotto questo punto di vista, è giusto che la si tratti come se non esistesse» [21]. Bonaventura, infatti, sempre al dire del Gilson, non ha fiducia nei risultati della ragione pura, perché ritiene che senza la convalida da parte della fede le verità raggiunte dalla sola ragione non sono certe. Successivamente, nel 1961, questo giudizio viene esteso dal Gilson a San Tommaso d'Aquino e a tutti gli scolastici: la loro fede, a suo dire, sarebbe un ostacolo alla ricerca libera, poiché fissa in anticipo la conclusione da raggiungere; quando pongono problemi filosofici, essi non fanno filosofia, ma teologia; le loro risposte a problemi filosofici sono pezzi staccati dalla loro teologia, poiché l'avvio del loro ragionamento avviene sempre al lume della fede: la filosofia cristiana che cessa di riconoscere il primato della fede, secondo gli scolastici, annega nella dispersione della filosofia pagana, in altre parole è difficile capire come un cristiano possa pretendere di filosofare come se non fosse cristiano [22]. Lo scolastico, insomma, può filosofare come soltanto un cristiano può farlo: *nella fede*. La sua sarà anche una filosofia vera, mai una filosofia pura, perché sarà sempre condizionata dalla fede nella Rivelazione.

Dal 1940 in poi, in tutti gli scritti nei quali il Veuthey tratta questo tema della filosofia cristiana di S. Bonaventura, il riferimento polemico alle posizioni del Gilson è evidente anche se, a volte, è tacito, a volte, è

---

[19] *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.

[20] Cf. Siger de Brabant, II, Louvain 1942, p. 463; cf. poi IDEM, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966, p. 220.

[21] *La philosophie de saint Bonaventure*, 3^ème édition, Paris 1953, p. 384.

[22] Cf. *La philosophie et la théologie*, Paris 1961, pp. 140 e 248 (e p. 13ss.). Il Gilson afferma che lui stesso, proprio perché credente, pur essendo professore di filosofia, non ha mai potuto produrre una filosofia pura. Il Veuthey ironizza su queste affermazioni.

esplicito e, a volte, persino ironico [23]. Nell'insieme dei suoi scritti egli affronta questo tema sotto tre profili: per Bonaventura esiste una filosofia cristiana distinta ma non separata dalla teologia; questa filosofia cristiana, tuttavia, deve dirsi vera e propria filosofia, perché è basata sulla ragione e non sulla fede; essa, inoltre, riconosce il valore della ragione e la sua autonomia nel campo proprio.

Cos'è questa filosofia cristiana? Quali ne sono i contenuti secondo il Veuthey? Per comprendere meglio la sua risposta dobbiamo ricordare qui un'altra sua presa di posizione polemica nei confronti del summenzionato F. Van Steenberghen. Questi, dopo aver rimproverato al Gilson di aver presentato come filosofia una parte della teologia di Bonaventura, sostiene che nelle opere del Dottore Serafico (come, del resto, in quelle di S. Tommaso e in genere degli scolastici) ci sono elementi per ricostruire la sua filosofia aiutandoci con quanto Bonaventura stesso dice a proposito della sua concezione della filosofia, e con i numerosissimi materiali filosofici da lui inseriti nei suoi scritti. Ora, il Veuthey, pur d'accordo con questa critica rivolta al Gilson e con la possibilità di ricostruire una vera filosofia bonaventuriana basata sui principi razionali e sull'esperienza, tuttavia non accetta che la filosofia di s. Bonaventura sia quella che si può ricostruire, come vuole Van Steenbergher, *separandola* dalla sua teologia: si tratta di una vera filosofia, ma (e qui è la posizione originale del Veuthey) essa è «cristiana» , perché è completata e controllata dalla Rivelazione.

3. La filosofia cristiana di s. Bonaventura è vera e propria filosofia

La filosofia scolastica, e non solo quella bonaventuriana, è cristiana, perché è *completata* dalla Rivelazione. Infatti, «la filosofia, dacchè non vuole contentarsi di *concetti* astratti, ma vuole, al contrario, penetrare tutto il *reale concreto*, si vede limitata al *finito* e al *naturale* e impotente a penetrare l'*infinito* reale e tutto ciò che oltrepassa la natura finita, come quando si tratta dell'Essere in sè e dell'uomo in tutta la sua realtà e finalità» [24]. In secondo luogo, essa è cristiana perché è controllata dalla rivelazione. Storicamente parlando, questo controllo c'è sempre stato ogni volta che un credente si è occupato di filosofia: c'è stato «di fatto e storicamente ... in quanto la Rivelazione non ha permesso che [la filosofia cristiana] cadesse in errori che altre filosofie non illuminate da essa non hanno saputo evitare; poi in quanto la Rivelazione ha posto dei pro-

[23] Ad es., nel citato articolo *La filosofia di un teologo* (nel presente volume, II parte, 6).

[24] *La filosofia cristiana di S. Bonaventura* cit., p. 25.

blemi e date delle soluzioni di puro ordine filosofico, ma che di fatto ci vengono dalla Scrittura» [25]. Ne segue, che la filosofia cristiana ha il compito di completare e controllare ogni filosofia pagana, a cominciare da Platone e da Aristotele, dai quali essa attinge tuttavia molti elementi.

Dunque, sostiene il Veuthey, non si può deprezzare la filosofia cristiana per il fatto che essa è controllata e completata mediante la Rivelazione. Al contrario, si deve dire che la filosofia, ossia ogni filosofia, ha bisogno della Rivelazione per dare una risposta adeguata e vera ai problemi che essa stessa pone. Questo bisogno deriva dal fatto che la nostra intelligenza è stata offuscata dal peccato originale. Ora, i filosofi non cristiani, non conoscendo l'esistenza e gli effetti di questo peccato, non riconoscono i propri inevitabili limiti, non ricorrono alla Rivelazione, «ossia al medico e alla medicina» [26], cadono necessariamente e irrimediabilmente in errore, senza neppure saperlo. Il filosofo cristiano, invece, senza rinunciare alla ragione, accetta il controllo della fede, ossia l'invito ad un'analisi filosofica più approfondita, e giunge a produrre una vera filosofia (fondata sulla ragione e non sulla fede), e quindi una ricerca razionale più profonda, la quale «de facto» è cristiana, perché «indirettamente ha subìto l'influsso della fede» [27].

Ma a volte la filosofia scolastica (quale sia la via seguita, quella di Aristotele o quella di Platone) è cristiana anche in ragione dell'influsso positivo immediato della Rivelazione cristiana. Questo influsso si verifica quando la ragione pone dei problemi che essa stessa non può risolvere, perché la soluzione «è al di là delle possibilità naturali» della ragione umana. In questo caso, dunque, la filosofia non solo è controllata, ma è anche completata dalla Rivelazione. In questo caso, inoltre, Bonaventura avversa la posizione di coloro che, nel problema, molto discusso al suo tempo, circa il rapporto tra filosofia e teologia, proclamano l'autosufficienza della ragione e quindi la separazione della filosofia dalla teologia. Filosofia e teologia sono scienze distinte, ma non separate.

In breve, per il Veuthey, la filosofia cristiana degli scolastici è filosofia veramente e propriamente detta, perché si tratta pur sempre di spiegazioni razionali. Essa è cristiana perché ha subìto due diversi influssi da parte della Rivelazione, uno «negativo» e l'altro è «positivo». L'influsso negativo gli fa evitare l'errore nel filosofare; quello positivo gli fa raggiungere delle nozioni, che gli vengono soltanto dalla Rivelazione. L'influsso negativo gli fa conoscere la debolezza dell'intelligenza dopo il peccato originale, lo rende umile e cauto nel raggiungere

---

[25] *Ivi.*

[26] Coll. in *Hexaëmeron*, VII, 11: V, 367a.

[27] *La filosofia cristiana di S. Bonaventura* cit, p. 25.

soluzioni, perché la Rivelazione gli fa conoscere l'uomo reale, storico, il suo fine e i mezzi che gli permettono di raggiungere il fine. L'influsso positivo, a sua volta, gli fornisce conoscenze di ordine filosofico che la ragione (la filosofia dei filosofi pagani) non ha raggiunto, quali sono, per esempio, le nozioni filosofiche di sostanza, di natura, di persona, che o sono state rivelate («Io sono Colui che è»), o sono state raggiunte quando, con la ragione, sono state cercate soluzioni ai problemi che la ragione stessa del credente (il teologo) pone nel perseguire, anselmianamente, l'intelligenza di misteri sostanzialmente soprannaturali, come la Trinità e l'Incarnazione. Leggiamo, a mo' d'esempio, un testo di Bonaventura:

«Ammesso che un uomo possieda la scienza naturale e metafisica che si estende alle cause prime e che, giunto a questo punto, si fermi, è impossibile che non cada nell'errore, a meno che non sia sorretto dal lume della fede, vale a dire che creda in Dio uno e trino... Se pensi diversamente, la tua conoscenza di Dio è falsa... Perciò questa scienza ha portato nell'errore i filosofi [pagani] che non ebbero il lume della fede» [28].

Quest'ultimo testo, come ricorda il Veuthey stesso, viene interpretato dal surricordato E. Gilson come una condanna di ogni filosofia che non si fondi sulla fede. Per il Veuthey, invece, questa «fatale», ineludibile caduta dei filosofi pagani nell'errore è una conferma della tesi di fondo del suo libro, secondo cui Bonaventura distingue formalmente la filosofia dalla teologia, ma combatte, come fa chiaramente in questo ultimo testo, la separazione dalla teologia. Il filosofo, dunque, fa bene il suo lavoro finché può, ossia sino al raggiungimento delle cause supreme, ultime, dell'essere; giunto a questo punto, però, la sua metafisica non è capace di andare oltre, perché con la nuda ragione non può conoscere Dio *in sè*, uno e trino, e quindi crede di raggiungere come ultimo, ciò che, *concretamente*, ultimo non è (appunto il Dio uno-trino). Bonaventura, insomma, sempre secondo il Veuthey, non condanna nessuna filosofia non cristiana, non nega il suo valore e la sua certezza, ma dice che essa non è l'ultima scienza: la filosofia pagana non erra necesariamente in ciò che dice, ma nel ritenere che ciò che essa dice sia la verità ultima, e nel credere che l'essere raggiunto attraverso la dottrina delle cause, sia l'essere concreto ultimo. La filosofia è una valida via verso la teologia: l'errore comincia soltanto quando essa si ferma ai propri risultati, credendo di aver raggiunto il risultato ultimo: «La scienza filosofica è via verso altre scienze; ma se qualcuno vuol fermarsi ad essa, cade nelle tenebre» [29].

La filosofia, dunque, come ripete il Veuthey sin dai suoi più antichi

---

[28] Coll. *De donis Spiritus Sancti*, IV, 12: V, 476a.

[29] *Ivi*, n. 12.

studi, non può contentarsi di concetti astratti, ma vuole penetrare tutto il reale concreto, perché tale è l'aspirazione insita nell'intelligenza umana [30]. È la filosofia, insomma, che pone le questioni, ma non c'è che la teologia, scienza soprannaturale, la scienza illuminata dalla fede, che possa dare le risposte certe ed esaurienti, poiché solo la Rivelazione ci dice chi è concretamente l'uomo e chi è concretamente Dio.

La filosofia cristiana è vera filosofia, perché, mediante l'uso della ragione, pone questioni d'ordine filosofico e razionale, oggetto della filosofia, e cerca, in primo luogo, di risolverle con la ragione; è cristiana, perché la risposta ultima a quelle questioni è di ordine soprannaturale. Essa è una filosofia che si pone delle domande che non sa risolvere, e che, cercandone le soluzioni, le riceve dalla teologia, unica scienza in grado di risolverle. Questa unica filosofia certa e completa il Veuthey chiama non solo vera filosofia, ma anche filosofia cristiana.

Nonostante l'apparente vicinanza di questa posizione con quella del Gilson, il quale dice che Bonaventura non solo «ha considerato come condannato fatalmente all'errore il filosofo che non ricorre al lume della fede» [31], ma inoltre (sempre per il Gilson) condanna ogni filosofia che non si fondi sulla fede, il Veuthey ha continuato sino alla fine (1973) a dire che la sua interpretazione è diversa da quella del Gilson e da quella di Van Steenberghen [32].

4. Presenza della «filosofia cristiana» nelle dottrine filosofiche di San Bonaventura

Checchè si dica dell'espressione «filosofia cristiana di Bonaventura» definitivamente esposta nei primi due capitoli del volume qui ripubblicato (ma non solo in esso, come abbiamo visto), i rimanenti scritti bonaventuriani del Veuthey sono tutti un ininterrotto saggio, in cui ci fa vedere in qual modo Bonaventura affronta i vari problemi filosofici e li risolve da filosofo cristiano. Questi problemi, come si può constatare già dall'indice della presente pubblicazione, sono precisamente quelli accennati quando, nel suddetto volume, egli espone la funzione protettrice e ausiliatrice della Rivelazione nei riguardi della filosofia. Così, per il Veuthey, la dottrina bonaventuriana delle varie forme di conoscenza, culminanti nella conoscenza sapienziale, dimostra chiaramente i limiti della ragione nel raggiungimento della vera sapienza filosofica, la quale non può essere

---

[30] *La filosofia cristiana di S. Bonaventura* cit., cap. 1.

[31] *La philosophie de saint Bonaventure* cit., 3ª ediz., pp. 96s.

[32] Cf. *La filosofia di un teologo* cit. (in IIª parte, 6).

che quella cristiana [33]. Lo stesso si dica della dottrina secondo cui è possibile la conoscenza naturale di Dio, e, tuttavia, Dio è raggiunto concretamente solo nella conoscenza soprannaturale (conoscenza per contemplazione e conoscenza sperimentale) con l'aiuto della Rivelazione [34]. Identica vigilanza e completamento offre la Rivelazione al filosofo che, con la ragione, si pone il problema metafisico, ossia il problema dell'Essere increato e dell'essere creato [35]. Sempre riferendosi ai problemi antropologici posti dai filosofi pagani, Bonaventura, dice il Veuthey, dimostra come la Rivelazione aiuti la ragione a raggiungere la conoscenza dell'uomo reale, storico, la sua struttura corporeo-spirituale, il rapporto tra l'anima e le sue potenze alla luce del mistero trinitario, l'immagine di Dio nell'uomo, l'immortalità dell'anima [36]. L'aiuto della Rivelazione è infine necessario per risolvere i problemi filosofici del vero fine dell'uomo (la beatitudine celeste), nonchè dei mezzi per realizzare il fine (grazia, merito, conoscenza morale) [37].

Il contenuto di questi vari capitoli del volume qui ripubblicato, e dei correlativi articoli presenti nella II[a] parte, è costituito, dunque, da una ricca illustrazione delle varie parti del pensiero filosofico bonaventuriano, corroborata costantemente dalla citazione di testi desunti dalle principali opere di Bonaventura. Credo che anche gli studiosi che non sono d'accordo con il Veuthey nell'interpretare queste varie dottrine filosofiche di Bonaventura come «filosofia cristiana», tuttavia giudicheranno del tutto accettabili le sue esposizioni di questi contenuti filosofici dell'opera bonaventuriana. E il lettore stesso se ne renderà conto facilmente, sia o non sia egli d'accordo con quanti ritengono ancora aperto il problema del senso da dare a queste dottrine, che il Veuthey tiene assolutamente a chiamare «filosofia cristiana».

Questa filosofia cristiana, al dire del Veuthey, ricorre più volentieri alla tradizione platonica ancora diffusa nei vari neo-platonismi del secolo precedente, e, pur contenendo formule aristoteliche,che ormai al suo tempo erano bene comune di tutta la scolastica (ad esempio le teorie della potenza e dell'atto, della materia e della forma), tuttavia non si può definire, con F. Van Steenberghen, come un aristotelismo neoplatonizzante, ma piuttosto come un «agostinismo», poiché anche le formule aristoteliche sono recepite in uno spirito agostiniano neoplatonizzante, il

---

[33] *La filosofia cristiana di san Bonaventura* cit., cap. 3 e articoli correlativi nel presente volume, in II[a] parte, 1 e 8, cf anche *Scientia et sapientia in doctrina s. Bonaventurae* cit..

[34] *Ivi*, cap. 4 (in II[a] parte, 4; testo francese anche in *Antonianum* 28, 1953, 19-38).

[35] *Ivi*, cap. 5 (anche II[a] parte, 1).

[36] *Ivi*, cap. 6.

[37] *Ivi*, cap. 7.

quale è, per l'appunto, spirito del *concreto,* mentre quello aristotelico è spirito *astratto.* A tale proposito si veda, nella presente ripubblicazione di *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, il capitolo sulla metafisica bonaventuriana dell'essere finito e dell'essere infinito pienamente concreti, in contrapposizione all'*essere analogo* e all'*ens in communi* della metafisica aristotelica [38]. Ma la contrapposizione appare più chiara nel capitolo sulla teoria bonaventuriana della conoscenza, ove, secondo il Veuthey, formule aristoteliche vengono impiegate con spirito agostiniana [39]. Così, per cominciare, la formula aristotelica, secondo cui tutta la conoscenza comincia dai sensi e mediante l'azione su essi da parte del mondo esteriore, non sarebbe intesa da Bonaventura come la intende Aristotele (per il quale il senso è completamente *passivo* di fronte all''azione del mondo esteriore'), ma, in piena fedeltà a S. Agostino, si dovrebbe dire che la conoscenza sensibile risulta da un'*azione* e *reazione* del soggetto (organo, senso, anima) dinanzi all'attività dell'oggetto [40]. Egualmente, parlando della conoscenza intellettuale, Bonaventura impiegherebbe, per il Veuthey, la formula aristotelica dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, ma l'*astrazione* operata dall'intelletto sarebbe, poi, risolta dal Dottore Serafico nell'*illuminazione* agostiniana, che sola può soddisfare uno spirito avido di realtà concreta, e insoddisfatto di una pura spiegazione logica e verbale [41]. Ora, come abbiamo notato sin dall'inizio di questa nostra esposizione, tutto ciò, secondo il Veuthey, porterebbe Bonaventura a ricercare la spiegazione *ultima* nell'assoluto concreto, in Dio, raggiunto analogicamente in virtù del fatto che l'intelligenza è aperta all'infinito. E questa è la ragione precisa per cui la filosofia o è cristiana, o è condannata a non raggiungere la soluzione soddisfacente di problemi che essa stessa pone, quali i problemi presi in esame in questo libro e in vari articoli della II[a] parte: i problemi dell'Essere in sè, vivo e concreto; dell'uomo, in potenza all'infinito, in desiderio d'infinito, potenza che la natura non può soddisfare e che la filosofia pura, senza il soccorso della Rivelazione, è, "de facto et de iure", incapace di spiegare, mentre invece può essere spiegato dalla filosofia cristiana.

Conclude il Veuthey: «il nostro esposto della *filosofia cristiana* di S. Bonaventura è costituito per intero da *problemi* filosofici e, per la massima parte, da *soluzioni* filosofiche, anche se, *di fatto*, alcune di queste soluzioni sono state rese più facili dalla Rivelazione, sia negativamente,

[38] *Ivi*, cap. 5.
[39] *Ivi*, cap. 3.
[40] *Ivi*, cap. 3, I: *La conoscenza sensibile.*
[41] *Ivi*, cap. 3, II e III (e in II[a] parte, 8).

sia positivamente, come abbiamo già spiegato» [42]. Quando le soluzioni bonaventuriane di alcuni problemi filosofici sono *teologiche*, ci troviamo pur sempre dinanzi ad una filosofia cristiana, che «dà la risposta a *problemi filosofici* o approfondisce *filosoficamente* i semplici dati della Rivelazione» [43].

5. Francescanità della tesi del Veuthey

La discussione sull'espressione «filosofia cristiana» non deve impedirci comunque di notare la francescanità che, a ben pensarci, si avverte dietro la concezioni bonaventuriane richiamate abbondantemente dal Veuthey. Ci sia permesso, pertanto, di concludere questo modesto saggio con un personale sguardo su questa francescanità, che qui ci limitiamo ad additare soprattutto nella sua insistenza sul concetto di povertà ontologica della creatura, il quale si fa particolarmente avvertire nel secondo intervento bonaventuriano nella disputa tra Maestri di teologia del clero secolare parigino e i Mendicanti.

Non c'è dubbio che per Bonaventura la filosofia debba essere ordinata alla fede. Questa tesi è cara al Dottore Serafico non perché situata nella tradizione agostiniana e dionisiana, quindi per puro tradizionalismo, ma perché l'affinità con Agostino e con lo Pseudo-Areopagita è più congeniale al suo spirito francescano, ossia al suo richiamo costante all'indigenza e alla povertà ontologiche dell'essere creato nei confronti della ricchezza ontologica di Dio, a cui è correlativa la sua critica alla filosofia pura, autonoma dalla teologia. Questo influsso «francescano» sul pensiero bonaventuriano si avverte più fortemente dopo la sua elezione a Ministro Generale del suo Ordine nel 1257.

Per esporre questa povertà e questa ricchezza ontologiche dell'essere finito, egli ricorre, da un lato, alla «legge dell'ascensionalità» o «gradazione di tutti gli esseri», per cui Dio, pur essendo l'assoluto trascendente, tuttavia, come «Creatore», sta alla sommità di tutti gli esseri («è primo nel genere degli esseri») [44], e, per conseguenza, le creature hanno diversi gradi di perfezione *(vestigium, imago, similitudo)*, vengono tutte da Dio *(exitus; descendunt)* e si conformano a Dio *(reditus; ascendunt)* secondo gradi diversi. D'altro lato, però, nel caso della creatura umana, fatta ad immagine di Dio, il ritorno o conformazione a Dio supera le sue stesse capacità: l'uomo anche è povero, ma la sua dignità o grandezza consiste nella possibilità di riconoscere la sua

---

[42] *La filosofia di san Bonaventura* cit., p. 145.

[43] *Ivi.*

[44] «Deus est primus in genere entium» (*I Sent.* d. 8, p. 2, a.u., q. 1, f. 1: I, 165a).

povertà: per tornare, per salire a Dio, gli è necessario «un intervento di Dio dall'alto» *(sursumactio)* [45].

Solo a partire da queste convinzioni (e non per puro conservatorismo o tradizionalismo) Bonaventura critica la filosofia precristiana, pagana. Dice: se noi abbiamo delle conoscenze la cui verità è evidente e non può essere negata (per es., il principio di non contraddizione), oppure, se il contenuto di una nostra conoscenza è «necessario», allora questa evidenza e questa necessità non possono derivare nè dall'oggetto della conoscenza, che è creato e perciò è mutevole, nè dal soggetto conoscente (che può errare): esse postulano dunque una riconduzione di ogni essere creato e di ogni pensiero creato a Dio come «fondamento», che rende possibile e sostenta quella evidenza e quella necessità; esse suppongono inoltre una corrispondenza tra Creatore e creato [46]. Quindi, ogni filosofia che si rivesta di «autosufficienza» (e sostenga l'indipendenza non solo assoluta, ma anche semplicemente relativa dalla fede o dalla teologia), è condannata ad errare ed erra di fatto (per rendersene conto basta vedere gli errori dei filosofi circa l'eternità del mondo, la negazione dell'anima individuale, l'inevitabilità del fato).

Pertanto, anche se i filosofi pagani a volte si accostano alla verità (per es. Aristotele e, ancor più, Platone) [47], tuttavia essi restano nelle tenebre. Soltanto una filosofia ordinata nella fede, ossia una filosofia che si lascia illuminare da Dio, può sottrarsi alle tenebre che esperimenta un essere ricurvo su se stesso, poiché solo così la filosofia viene allontanata da se stessa e viene indirizzata alla Luce divina.

Nel 1267 ca., questa critica bonaventuriana della filosofia si acutizzò nella polemica provocata dalla completa conoscenza delle opere aristoteliche e dei relativi commenti non cristiani (particolarmente quello di Averroè) [48]. I filosofi cristiani della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, infatti, insegnavano una filosofia assolutamente indipendente dalla teologia e i cui dati assumevano validità per via della loro corrispondenza alla filosofia aristotelica secondo l'interpretazione averroista. A ciò risposero diversamente S. Tommaso d'Aquino e San Bonaventura. San Tommaso sosteneva l'indipendenza non assoluta ma relativa della filosofia, pur sottolineando il legame esistente tra filosofia e teologia. San Bonaventura, che in un primo tempo aveva parlato dell'unità e unicità della

---

[45] Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, 1, 1.

[46] Si faccia riferimento ai testi bonaventuriani citati in *La filosofia cristiana di San Bonaventura* cit. cap. 3, 3: *La conoscenza «sapienziale»*.

[47] Cf. ad es. il sermone teologico *Christus unus omnium Magister*, 18-19: V, 572a.

[48] Cf. A. Pompei, *Introduzione a Bonaventura, Apologia dei poveri contro il calunniatore (Apologia pauperum contra impugnatorem)* (introduzione di A. Pompei, traduzione italiana di E. Piacentini, con testo latino a fronte), Verona 1988, pp. 7-44.

sapienza e quindi negava l'indipendenza assoluta della filosofia, in seguito negò anche la sua indipendenza relativa . Non era nemico di Aristotile, spesso era d'accordo con lui, ma vedeva negli aristotelizzanti del suo tempo i seguaci di una filosofia decaduta e contraria alla fede, soprattutto perché quei filosofi parigini erano cristiani.

Il riaccendersi della lotta dei Maestri del clero diocesano parigino contro i Mendicanti nel 1269, fu per Bonaventura un'occasione di ribadire e rinforzare questa posizione contraria alla filosofia autonoma in quanto autonoma, con un crescente ricorso alla dottrina del rapporto tra Cristo e la conoscenza umana. A suo giudizio, i Maestri parigini, con la loro religiosità troppo mondana, deprezzavano la trascendenza del cristianesimo e la visione del «Cristo, unico Maestro della perfezione». Ecco il suo ragionamento. Con la venuta del Cristo, la filosofia è entrata in crisi. Il cristiano deve riconoscere la povertà della filosofia senza il Cristo. Viceversa, aderendo al Cristo, il filosofo può e deve esperimentare un arricchimento del proprio filosofare, dato che il Cristo restituisce la vista ai suoi occhi. Infatti, Cristo è mediatore tra uomo e Dio; è, quindi, anche «medio» di ogni conoscenza e sapienza. Pertanto, chiunque voglia giungere al «medio» della sapienza, deve necessariamente cominciare da Lui e ricondurre tutto a Lui. Inoltre, a causa di Cristo, la filosofia autonoma è decaduta ed è diventata come una «servetta». La cecità della filosofia separata dalla teologia è evidente quando aderiamo al Cristo. Pertanto la filosofia deve costantemente rispettare la fede, senza la quale essa torna o resta nelle tenebre. La filosofia può ritrovare il suo "medio" perduto, soltanto nella croce di Cristo.

Riassumendo queste brevi osservazioni, si può dire quanto segue. La grandezza dell'uomo è nella sua miseria e povertà ontologiche, purchè egli ne sia cosciente di fronte a Dio, perché soltanto allora egli scorge la propria dignità. Allora egli si riconosce come essere creato e governato da Dio, nel quale Dio è presente come causa; si riconosce come essere consapevole di questa dipendenza, in cui la presenza del Creatore è interamente reale; come essere intelligente e libero, capace di Dio «in sè», perché la libertà si spiega per il suo orientamento all'Assoluto personale. Pertanto, l'uomo o il filosofo, che non ordina la sua riflessione in Dio, ma coltiva una filosofia autonoma, resta nella sua miseria ed erra. Ciò è chiaro a posteriori, quando, alla luce di Cristo, si scorgono i gravi errori a cui giunge la filosofia autonoma; ed è ancor più chiaro, nella polemica dei Maestri di teologia contro i Mendicanti, nella quale si vede in che modo persino una riflessione ordinata a Dio nella fede, ma non attenta al Dio manifestato in Cristo mediatore, Logos eterno e incarnato, è condannata all'errore morale, perché non comprende la grandezza della povertà e quindi non ama i poveri volontari né i

poveri involontari, prediletti del Cristo, il quale volle essere povero e dichiarò beati i poveri.

Aggiungiamo, per terminare, che questo irrigidimento della posizione di Bonaventura verso la filosofia autonoma, andò di pari passo con l'evoluzione del suo cristocentrismo esemplaristico, teologico, soteriologico e storico salvifico.

ALFONSO POMPEI, OFMConv

I Parte

LA FILOSOFIA CRISTIANA DI SAN BONAVENTURA *

* Edita in Roma, Agenzia del Libro Cattolico, 1971.

INTRODUZIONE

I. — LA FILOSOFIA CRISTIANA

Proponendoci di esporre «la filosofia cristiana di S. Bonaventura», il primo problema che conviene risolvere è quello dell'esistenza o anche della possibilità di una «filosofia cristiana» che, per molti, implica contraddizione nei suoi termini: la filosofia è una scienza autonoma basata sulla ragione, mentre parlare di una filosofia *cristiana* sarebbe affermare l'esistenza di una filosofia basata sulla *Rivelazione* e non sulla ragione, vale a dire una filosofia che non sarebbe più filosofia, ma teologia.

Su questo punto concordano tutti i razionalisti che non ammettono una limitazione qualsiasi all'autonomia della ragione; ma anche numerosi tomisti e filosofi cristiani non meno preoccupati di difendere l'autonomia della ragione e della filosofia che ne dipende. E questo sia per motivi apologetici, sia per l'apparente evidenza della questione.

Come, dicono, è assurdo parlare *di una matematica cristiana* così lo è di una *filosofia cristiana.* Vi sono filosofi cristiani come matematici cristiani, ma non esiste una filosofia cristiana come non esiste una matematica cristiana.

Tale è ancora la posizione di F. Van Steenberghen nel suo ultimo libro «La philosophie au XIII^e siècle»[1], in cui prende di nuovo posizione contro E. Gilson a proposito de *La philosophie de S. Bonaventure* [2].

Per Van Steenberghen, «vi sono filosofi cristiani, ma non v'è una filosofia cristiana» [3]. «La Rivelazione e coloro che ne sono i custodi esercitano una doppia influenza sulla *persona* del filosofo, del metafisico, sia suggerendogli temi di riflessione, sia avvertendolo sui pericoli che corre, sugli errori da evitare; ma questo influsso non attende direttamente alla scienza metafisica nella sua elaborazione e non ne fa una metafisica cristiana» [4].

---

[1] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle,* Louvain, 1966.

[2] E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 3^e édition, 1953.

[3] *La philosophie au XIII^e siècle,* pag. 347.

[4] *Ibidem,* pag. 538.

Gilson sostiene, al contrario, che questo «doppio influsso» è alla base della filosofia cristiana che si è evoluta «filosoficamente» grazie all'azione positiva della Rivelazione dandole, per esempio, il vero concetto di Dio, come «Colui che è» e, di conseguenza, il vero concetto dell'essere, fondamento di tutta la metafisica. Egualmente, la Rivelazione ha dato il vero concetto dell'uomo e ci ha fatto conoscere il suo fine e il suo termine.

Perché vi è, dunque, una filosofia cristiana e non già solamente filosofi cristiani, mentre vi sono matematici cristiani e non una matematica cristiana? Perché l'oggetto della filosofia è *l'essere* concreto, l'*uomo* concreto che la ragione, da sola, non può conoscere pienamente, mentre la matematica tratta solo dell'*astratto*, delle proiezioni concettuali della ragione che sono nei limiti della sua capacità. La logica, per esempio, può essere ridotta ad una concezione matematica e così essere l'oggetto di una *filosofia pura* come vi è matematica pura. Ma dacché la filosofia vuole dare *soluzioni concrete,* urta con i propri limiti che la filosofia cristiana supera con l'aiuto di un'altra scienza fondata su altri principi.

La critica di van Steenberghen contro la «filosofia di S. Bonaventura» di Gilson conserva intanto il suo valore, come questi stesso ha riconosciuto. Perché, secondo Gilson, la filosofia di San Bonaventura si baserebbe sulla fede, e non sulla ragione. Allora non si avrebbe che teologia: «Gilson ha avuto torto di presentare come «la filosofia di San Bonaventura» ciò che è solo un esposto mutilato della sua teologia» [5]. «Perché la sua *filosofia di S. Bonaventura* riproduce la sintesi teologica del maestro francescano dopo aver eliminato le dottrine esclusivamente teologiche (Trinità, Incarnazione, Redenzione, grazia, ecc.) per non conservare che i temi comuni alla filosofia e alla teologia, trattandoli però alla luce della Rivelazione, vale a dire secondo il metodo della scienza sacra» [6]. E. Gilson in questo modo fa della teologia, non della filosofia. Anzi egli nega ogni filosofia in S. Bonaventura: «Vi si entra solo con un atto di fede, afferma... Se filosofia è uguale a ragione pura, non si ha una filosofia bonaventuriana e, da questo punto di vista, è giusto che la si tratti come se non esistesse» [7].

Nella nostra esposizione della *filosofia cristiana di S Bonaventura* dimostreremo, con testi alla mano, che il Dottore Serafico difende una filosofia basata sulla *ragione* quindi ben *distinta* dalla fede e dalla teologia.

F. Van Steenberghen, che a ragione si oppone al concetto di *filosofia cristiana* di Gilson e a torto contro ogni concetto di filosofia cristiana,

---

[5] F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant* II (1942), pag. 463.

[6] Idem, *La philosophie au XIII^e siècle,* (1966), pag. 220.

[7] E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure,* 3^e éd., pag. 387.

ammette che si ha una vera filosofia in S. Bonaventura, una filosofia basata sulla ragion pura e separata dalla teologia: «Io penso che è possibile e legittimo ricostruire la filosofia di S. Bonaventura alla luce delle indicazioni che egli stesso fornisce sulla sua concezione della filosofia e con l'aiuto di materiali filosofici inseriti in gran numero nei suoi scritti teologici» [8].

Pienamente d'accordo su questo punto ci discosteremo da F. Van Steenberghen dimostrando, ugualmente coi testi alla mano, che il Dottore Serafico *distingue* molto bene la filosofia dalla teologia — e questo è contro Gilson — ma non *separa* l'una dall'altra; inoltre dimostreremo che questa separazione è contro lo spirito e la lettera di S. Bonaventura e che, facendo così, il professore di Lovanio non solo si oppone alla posizione bonaventuriana, ma anche alla vera concezione della filosofia cristiana che riassumiamo in questi quattro punti, i quali saranno illustrati e arricchiti con gli stessi testi del Dottore Serafico:

1. — Il nome di *filosofia cristiana* non implica contraddizione alcuna, perché è *filosofia,* anzi vera filosofia in quanto si basa sui principi razionali e sull'esperienza; è *cristiana* in quanto è completata e controllata dalla Rivelazione. Vi è contraddizione quando si ha affermazione e negazione di una stessa realtà sotto lo stesso aspetto; qui, invece, si ha l'affermazione dell'autonomia della ragione *sotto un aspetto*, vale a dire nel proprio campo, e complemento cristiano *sotto un altro aspetto* e in un altro campo. Abbiamo spiegato più su perché si può avere una filosofia cristiana e non una matematica cristiana: perché questa si esaurisce nel campo della ragione, mentre la filosofia, dacchè non vuole contentarsi di *concetti* astratti, ma vuole, al contrario, penetrare tutto il *reale concreto, si* vede limitata al *finito* e al *naturale* e impotente a penetrare l'*infinito* reale e tutto ciò che oltrepassa la natura finita, come quando si tratta dell'Essere in sè e dell'uomo in tutta la sua realtà e finalità.

2. — La filosofia è detta cristiana, di fatto e storicamente, in quanto la Rivelazione non ha permesso che cadesse negli errori che altre filosofie non illuminate da essa non hanno saputo evitare; poi, in quanto la Rivelazione ha posto dei problemi e date delle soluzioni che in sè sono di puro ordine filosofico, ma che di fatto ci vengono dalla Scrittura, come il concetto dell'Essere, di Dio, dell'uomo, dell'anima, ecc. S. Bonaventura come altri filosofi cristiani, si domanda perché l'uomo non è arrivato da se stesso alla scoperta di queste verità. Ciò è dovuto — egli dice — ad una debolezza e offuscamento della ragione, che fa risalire al peccato originale. Indebolita e oscurata, la ragione conserva nondimeno tutta la sua facoltà essenziale di conoscere e ragionare.

---

[8] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle,* pag. 220.

3. — La filosofia è cristiana, infine, in quanto *completa* mediante la Rivelazione una filosofia pura che ha il suo proprio valore e la sua autonomia, ma anche i suoi limiti. E chi oserebbe negarlo dinanzi alla evidenza dei fatti? L'intelligenza umana, malgrado sia in potenza all'infinito, in desiderio d'infinito, e di fatto finita e ha quindi bisogno di un *complemento* per raggiungere un oggetto finale che le è proprio e che tuttavia la supera infinitamente. Essa pone questioni filosofiche a cui la filosofia non può rispondere, come sull'essere in sè, concreto e reale, sul fine dell'uomo e sui mezzi per raggiungerlo, mentre la sua intelligenza e il suo desiderio attendono legittimamente una risposta che solamente una scienza soprannaturale, la teologia illuminata dalla Rivelazione, può darle.

Si ha, dunque, una filosofia cristiana: *filosofia,* perché le *questioni* sono di ordine filosofico e razionale; *cristiana,* perché l'ultima risposta è di ordine rivelato.

4. — In conclusione, vi è dunque una filosofia cristiana senza contraddizione alcuna nei suoi termini, poiché è *filosofia* sotto un aspetto e *cristiana* sotto un altro aspetto: è *filosofia* in quanto è fondata sulla ragione e ne difende il suo valore e la sua autonomia nel proprio campo; è *cristiana* in quanto può essere controllata, illuminata e aiutata dalla Rivelazione nel campo della ragione; inoltre è *cristiana* in quanto dà la risposta cristiana a questioni poste dalla ragione e dalla filosofia ma che questa è incapace da sola di risolvere.

Lo studio della dottrina stessa del Dottore Serafico dovrà giustificare in questo senso l'affermazione di una «filosofia cristiana di S. Bonaventura».

II — VITA E OPERE DI S. BONAVENTURA *

Basandosi sulla *Cronaca dei XXIV Generali,* secondo la quale il Dottore Serafico è morto all'età di 53 anni, si era fissata generalmente la sua data di nascita nel 1221. Ma da un recente studio di P. Abate [9] risulta che Bonaventura è nato al più tardi nel 1217 o 1218, perché bisognava avere 35 anni per ottenere la licenza in teologia all'Università di Parigi e 40 anni per essere Ministro Generale. Ora, egli si licenziò nel I253 e fu nominato Ministro Generale all'inizio del I257. Avrebbe potuto eventualmente ottenere la dispensa dall'età, ma poiché nessun documento ne parla, bisogna concludere per l'età legale.

* Poiché numerose biografie di S. Bonaventura stanno per essere pubblicate per il Centenario della sua morte, ne diamo qui solo un sunto cronologico tenendo conto degli ultimi risultati della critica. Cf. J.-G. Bougerol, *Saint Bonaventure, Un Maître de sagesse,* Paris, Ed. Franc. 1966.

[9] Abate G., OFMConv, *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura,* 0.Min. in Miscellanea Francescana 49 (1949), 534-68; 50 (1950), 97-130.

Giovanni Fidanza, soprannominato Bonaventura, è dunque nato verso il 1217 a Civita, frazione di Bagnoregio, piccola città vicina a Viterbo, nell'Italia centrale. Egli stesso racconta che da bambino fu miracolosamente guarito da una grave malattia in seguito ad un voto fatto da sua madre a S Francesco d'Assisi (*Legenda minor, lectio octava.* Opera Omnia VIII, 579). Ne parla anche nella *Legenda maior* Prol. n. 3 (VIII, 505) e nel suo *Sermone* n. 3 su S. Francesco. Questo fatto sembra dunque abbia influito sulla sua vocazione.

Comunque sia, egli ricevette la sua educazione religiosa e la sua istruzione elementare nel convento francescano di Bagnoregio dal 1225 al 1235. Inviato in seguito a Parigi, frequentò la «facoltà delle arti» dal 1236 al 1242, come studente di filosofia.

Solamente nel 1243 entrò presso i Frati Minori, a Parigi, dove cominciò i suoi studi di teologia sotto la direzione di Alessandro d'Ales e di Giovanni della Rochelle, morti ambedue nel 1245, poi sotto la reggenza di Eudes di Rigaud (1245-1247) e di Guglielmo di Meliton (1248).

Nel 1248 diviene *baccelliere biblico* con la facoltà di «leggere» pubblicamente la Bibbia, e nel 1250 *baccelliere sentenziario* con la facoltà di spiegare il *Libro delle Sentenze di* Pietro Lombardo sotto la reggenza di un Maestro di teologia, fino al 1253, quando fu egli stesso nominato Maestro Reggente alla Scuola francescana, e insegnò con questo titolo dal 1253 al 1257, senza ottenere tuttavia la sua aggregazione ufficiale all'Università per l'opposizione dei Maestri secolari contro i *Mendicanti* (Domenicani e Francescani).

Non fu quindi ricevuto ufficialmente che nell'agosto del 1257, contemporaneamente a S. Tommaso d'Aquino e per ordine di Papa Alessandro IV, quando era già Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori dal 2 febbraio dello stesso anno e dopo che aveva dovuto rinunciare all'insegnamento.

Bonaventura, intanto, continuò a scrivere e a stare a contatto con l'Università di Parigi e con il movimento intellettuale del suo tempo mediante le sue Conferenze e le sue pubblicazioni di circostanza. E nel 1259 in un ritiro sul monte della Verna in Italia, non lontano da Firenze, scrisse quel che può essere considerato il capolavoro della filosofia cristiana l'*Itinerario dell'anima verso Dio,* in cui, partendo dalle creature, con l'intuizione intellettuale e affettiva, si eleva fino a Dio passando attraverso la contemplazione esteriore e interiore e finalmente — e qui la speculazionc filosofica cede il passo alla teologia e alla mistica — elevandosi al di sopra di se stesso con l'adesione a Cristo, la scala che fa comunicare la terra con il cielo, il finito con l'infinito, le creature con il Creatore.

Ci furono poi tre serie di Conferenze universitarie, in cui il Dottore

Serafico, senza negare la sua stima per la filosofia e per Aristotele, mette in evidenza il pericolo che può presentare l'invasione della filosofia nella teologia a danno della Scrittura, di S. Agostino e dei Padri in genere. Nel I267 si hanno le *Collationes* sui dieci comandamenti; nel I268 le *Collationes* sui sette doni dello Spirito Santo; e nel I273 le *Collationes in Hexaemeron,* ossia sull'opera dei sei giorni o della creazione. È in questa ultima opera, lasciata incompiuta, che si manifestano più fortemente le sue opposizioni agli eccessi della filosofia e l'insistenza sulla necessità di completarla con la teologia; onde risulta il suo concetto finale della filosofia cristiana.

S. Bonaventura non terminò questo ultimo ciclo di conferenze universitarie, perché il 3 giugno I273 fu nominato Cardinale e Vescovo dl Albano con l'incarico di preparare il Concilio che doveva aver luogo l'anno seguente a Lione, in vista della riunificazione della Chiesa d'Oriente con la Chiesa d'Occidente. Esauritosi in questo lavoro e per la partecipazione attiva al Concilio, specie con un grande sermone alla dodicesima sessione, morì a Lione il I5 luglio I274 e fu sepolto nella chiesa dei Francescani alla presenza del Papa, dei Cardinali e di tutti i Padri del Concilio.

Sisto IV annoverò Bonaventura nel numero dei Santi e dei Dottori durante la solenne Canonizzazione che ebbe luogo a Roma nella chiesa dei XII Apostoli il I4 aprile I482. Sisto V volendo completare l'opera del suo predecessore in vista della glorificazione del Dottore Serafico lo inserì nel numero dei *grandi* Dottori — *inter eximios egregiosque sanctos catholicae Ecclesiae Doctores* — *il* I4 marzo I587 nella stessa Basilica dei XII Apostoli.

OPERE DI S. BONAVENTURA

Ed ecco l'elenco cronologico delle sue opere con la data di composizione:

1. *Commento ai 4 libri delle Sentenze di Pietro Lombardo* (1253-57).
2. Questioni disputate sul *mistero della SS. Trinità* (1253-57).
3. *La Scienza di Cristo* (1253-57).
4. *La perfezione evangelica* (1253-57).
5. *Breviloquium* (sunto dei 4 libri delle Sentenze 1257).
6. *L'itinerario dell'anima verso Dio* (1259).
7. *La riduzione di tutte le scienze alla teologia* (?).
8. *Conferenze sui dieci comandamenti* (1267).
9. *Conferenze sui sette doni dello Spirito Santo* (1268).
10. *Conferenze sull'opera dei 6 giorni* (In Hexaemeron - 1273).

N. B. Vedere una serie di altre opere minori in: J.G. BOUGEROL, *Breviloquium,* Introduction générale, Paris, 1967, pp. 15-18.

I. *Edizione maggiore Quaracchi* (1882-1902).
1. *Com. in I L. Sententiarum* (1882).
2. *Com. in II L. Sententiarum* (1885).
3. *Com. in III L. Sententiarum* (1887).
4. *Com. in IV L. Sententiarum* (1889).
5. *Opuscola varia theologica* (1891).
6. *Com. in Sacram Scripturam* (1893).
7. *Com. in Evangelium Lucae* (1895).
8. *Opuscola varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia* (1898).
9. *Sermones* (1901).
10. *Operum omnium complementium* (1902).

II. *Edizione minore Quaracchi (1*934-64).
1. *Com. in I L. Sententiarum* (1934).
2. *Com. in II L. Sententiarum* (1938).
3. *Com. in III L. Sententiarum* (1941).
4. *Com. in IV L. Sententiarum* (1949).
5. *Opera theologica selecta* (1964).

III. *Edizione parziale.*
1. *Tria opuscula* (Breviloquium, Itinerarium mentis ad Deum, de Reductione artium ad theologiam) 5ª ed. 1938.
2. *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia,* 4ª ed. 1949).
3. *Legenda duae de Vita sancti Francisci,* 1923.

BIBLIOGRAFIA BONAVENTURIANA

ABATE G. o.f.m.Conv., *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura 0. Min.* Miscell. franc. 1949 (49), 534-68, 1950 (50), 97-130.

ALSZEGHY Z., S. I., *Grundformen der Liebe. Die Théorie der Gotteliebe bei dem hl. Bonaventura.* Roma, 1946.

— *Studia bonaventuriana.* Gregorianum, 1948 (29), 142-151.

AMOROS L., o.f.m., *El pensiamento de San Buenaventura,* Introduccion general, Obras de S. Buenaventura, T. 1, 1-153.

ANGELO DA VINEA, *L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura.* Collectanea franciscana, 1949 (19), 5-44.

BETTONI E., *S. Bonaventura.* Brescia, 1945.

BISSEN J. M., *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure.* Paris, 1929.

BIGI V., *La dottrina della luce in S. Bonaventura.* Divus Thomas, 1961 (64), 395-422.

BONAFEDE GIULIO, *Il «De scientia Christi» ossia il problema delle idee in S. Bonaventura.* Palermo, 1949; 108 pp.

— Nota *sull'Exaemeron di S. Bonaventura.* Italia francescana, 1951 (26), 66-71, 1939-163.

BOUGEROL J. G., *Introduction à l'étude de S. Bonaventure.* Paris, 1961.

— *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne.* Paris, 1963.

— *S. Bonaventure. Un Maître de sagesse.* Paris, 1966.

CALLUS D. A., *The Philosophy of St. Bonaventure and of St. Thomas.* Blackfriars, 1940 (21), 15I-164, 249-267

CORRADO DA ALATRI O.F.M. Cap., *La logica dell'essere in S. Bonaventura.* Miscell. franc., 1961 (61), 157-197.

— *La struttura dell'essere secondo S. Bonaventura,* Collect. franc., 1962 (32), 209-229.

— *L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura.* Collect. franc., 1964 (34), 63-98, 339-366.

Cruz L. A., S. I., La *participacion en la filosofia de Buenaventura.* Ecclesiastica Xaveriana, Bogotà, 1951 (1), 164-277.

EPPING A., *Bonaventuras Stellung in der Franziskanerschule.* Wiss. und Weish. 1963 (26), 75-87.

Fidele de Eysden, o.f.m. Cap., *La distinction de la substance et de ses puissances d'opération, d'après S. Bonaventure.* Etudes franc., 1951, 5-23, 147-173.

GERKEN A., *Bonaventuras Konvenienzgründe für die Inkarnation des Sohnes,* WW, 1960 (23), 131-146.

GILSON E., *La philosophie de S. Bonaventure,* 3ª éd., revue, Paris, Vrin, 1953.

GRÜNEWALD STANISLAUS, o.f.m. Cap., *Zur Mystik des hl. Bonaventuras.* Zeitschrift f. Asz. u. Mystik 1934 (9), 124-142, 219-232.

HUFNAGEL ALFONS, *Bonaventuras Person Verständnis.* Theologie in Geschichte u. Gegenwart, München, 1957, 843-860.

JULES D'ALBI, o.f.m. Cap., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277.* Paris, 1923.

LAZZARINI R.S., *Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo.* Milano, 1946.

LONGPRE E., o.f.m., *S. Bonaventure;* Diction. Hist. Géogr. Eccl. IX. Paris, 1937, 741-788; Diction. de Spiritualité I. Paris, 1937, 1768-1843; Catholicisme II. Paris, 1950, 122-8.

LUYCKY B. A., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras.* Münster, 1923.

PIETRANGELI PAPINI F., *S. Bonaventura da Bagnoregio.* Vita, glorificazione, culto. Viterbo, 1962.

PIUS M. A. MONDREGANES, *De impossibilitate aeterni mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae.* Collect. francisc. 1935 (5), 529-570.

RATZINGER J., *Der Mensch und die Zeit im Denken des hl. Bonaventuras.* In: *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge.* Louvain, 1960; pp. 473-483.

— *Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura,* in: *Metaphysik in Mittelalter.* Berlin 1963, pp. 483-498.

REZETTE JEAN-P. o.f.m., *Grâce et similitude de Dieu chez Saint Bonaventure.* Eph. Theol. Lovan, 1956 (32), 46-64.

ROBERT P. [PRENTICE], o.f.m., *St. Bonaventure, defender of christian wisdom.* Franciscan Studies, 1943 (3), 159-179.

— *Le problème de la philosophie bonaventurienne.* Laval théologique et philosophique, 1950 (6), 145-163; 1951 (7), 9-58.

ROCH R. J., *The philosophie of St. Bonaventure. A Controversy.* Franciscan Studies, 1959 (19), 209-226.

SALA GERVASIO o.f.m., *Il concetto di sinderesi in S. Bonaventura.* Studi Franc., 1957 (54), 3-11.

SCHAEFER A., *The position and function of man in the created world, according to St. Bonaventure.* Franciscan Studies, 1960 (20), 261-316; 1961 (21), 233-382.

SIMONELLI N. o.f.m., *Doctrina christocentrica Seraphici Doctoris S. Bonaventurae* (Collana S. Damiano) Jesi, 1958.

SPARACIO D., *Vita di S. Bonaventura,* Roma 1921.

SQUADRANI I., *S. Bonaventura christianus philosophus.* Antonianum 1941 (16) 103-130; 253-304.

STOHR A., *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventuras,* Münster, 1923.

SZABO T. O.F.M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae.* Romae, 1955.

— *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica.* In: Scholastica ratione historico-critica instauranda, Romae, 1951, 379-445.

TAVARD G. H., *Transiency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure.* St. Bonaventure (N. Y.), 1954.

TRIMOLE B., o.f.m., *Deutung und Bedeutung der Scrhift des hl. Bonaventuras.* De reductione artium ad theologiam. Franz. Studien;, 1921 (8), 172-189.

VALDERRAMA A., *San Buenaventura y la filosofia del amor.* Franciscanum 1966 (7), 147-167.

VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII^e Siècle.* Louvain, 1966.

VEUTHEY L. o.f.m. Conv., *Sancti Bonaventurae philosophia christiana.* Romae, 1943.

— *S. Bonaventura e l'esistenzialismo.* In: Quaderno sull'esistenzialismo. Roma, 1943.

— *Bonaventura.* In: Enciclopedia filosofica I. Venezia-Roma, 1957, 744-760.

— *Les divers courants de la philosophie agustino-franciscaine au moyen âge.* In: Scholastica ratione historico-critica instauranda. Romae, 1951, pp. 627-652.

— *Filosofia e teologia nell'insegnamento di S. Bonaventura.* Miscell. franc., 1967 (67), 237-245.

WENIN C., *La connaissance philosophique d'après S. Bonaventure.* In: *L'homme et son destin.* Louvain, 1960; pp. 485-494.

ZIGROSSI A., *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura.* Firenze, 1954.

N. B. - Una bibliografia bonaventuriana, dall'anno 1929 in poi, si trova nella «Bibliographia franciscana» di *Collectanea franciscana* 1931-1970. Dal 1943, anche in volumi distinti. (Sotto *Bonaventura,* nell'Indice alfabetico).

II. Per una bibliografia speciale relativa alla controversia sulla natura della filosofia bonaventuriana consultare: SERVUS GIEBEN e CORRADO DA ALATRI, *Echi d'una controversia,* paragrafo aggiunto alla loro traduzione italiana dello studio di A. FORREST - F. VAN STEENBERGHEN - M. DE GANDILLAC, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV,* in *Storia della Chiesa.* Vol. XIII, Torino (S.A.I.E.), 1965, pp. 323-5, nota 36 a.

Capitolo I

LA «FILOSOFIA» DI SAN BONAVENTURA

Come abbiamo detto nell'*Introduzione*, è necessario che una «filosofia cristiana» sia innanzitutto una filosofia, distinta dalla teologia, basata sulla ragione e non sulla fede, e che riconosca il valore della ragione e la sua autonomia nel proprio campo. Vediamo ciò che ne pensa il Dottore Serafico.

1. Distinzione tra filosofia e teologia

Prima di tutto egli distingue chiaramente le scienze che sono fondate sui *principi della ragione* e quelle fondate sui *principi della fede.* Le prime si basano sia sull'intelligenza puramente speculativa, e allora si ha la scienza dell'*umana filosofia;* sia sull'intelletto pratico tendente all'azione, e abbiamo l'*etica* retta dai principi del diritto naturale. Altre sono fondate sui principi della fede e guidate dall'intelligenza affettiva e allora si ha la teologia o *scienza della Sacra Scrittura* che implica la fede; oppure questa scienza basata sulla fede tende all'azione buona e si ha la vita santa retta dalla grazia e dallo Spirito Santo [1].

Il Dottore Serafico distingue, quindi, chiaramente la filosofia basata sulla *ragione* dalla teologia basata sulla fede. Egli altrove dice ancora: «Come le scienze filosofiche sono basate sui loro primi principi, così pure le scienze della Scrittura sono basate sui principi della fede» [2]. Con S. Agostino afferma: «Quel che noi crediamo lo dobbiamo alla autorità, quel che noi comprendiamo lo dobbiamo alla ragione» [3].

---

[1] *III Sent.* d. 35 a. un. q. 2, concl.; III, 776 ab. — A meno d'indicazione contraria, la pagina di riferimento è quella dell'edizione maggiore di Quaracchi.

[2] «Super fidem est scientia theologica, sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientiae Scripturae fundantur super articulos fidei». *De donis Spiritus Sancti,* coll. 4 n. 13 V. 476 a.

[3] «Quod credimus debemus auctoritati; quod intelligimus rationi». *Breviloquium* p. 1 c. 1 n. 4; V, p. 210 b.

2. Valore della filosofia

Bonaventura non solo distingue la filosofia dalla teologia, ma afferma chiaramente per la prima la possibilità di condurci alla verità e alla certezza. La filosofia è basata sui primi principi dell'essere e della ragione (principi d'identità, di non-contraddizione, di causalità, di finalità); essa, quindi, partecipa alla loro evidenza e alla loro certezza assoluta: «Tutte queste scienze hanno regole certe e infallibili che sono come l'emanazione della legge eterna di cui esse partecipano [4].

La certezza della filosofia supera quella della fede: «La scienza filo*sofica* non è altro che la conoscenza *certa* della verità» [5], mentre «la scienza teologica è la nozione santa della verità in quanto credibile» [6]. "Si conosce con maggiore certezza ciò di cui non si può dubitare che ciò di cui si può dubitare: ma ciò che è conosciuto dalla scienza filosofica non lascia dubbio alcuno, mentre si può dubitare di ciò che si raggiunge con la conoscenza della fede» [7].

3. Scienza e fede

Come si può, davanti a testi così chiari, affermare con Gilson che Bonaventura non riconosce il valore della ragione umana e che la sua «filosofia» è fondata sulla fede?

Noi crediamo che la radice dell'equivoco si trova nell'interpretazione data alla famosa dottrina della possibilità di coesistenza della scienza e della fede relativamente allo stesso oggetto. Cioè: si può contemporaneamente *conoscere* con scienza filosofica e *credere* una stessa verità? Così, chi ha dimostrato con la filosofia l'esistenza di Dio può *credere* ancora? È la famosa questione, originatasi in seno alla Scolastica e giunta fino ai nostri giorni, dello *scitum* e del *creditum*. S. Bonaventura, con la prima scuola francescana, difende la possibiltà di questa coesistenza; S. Tommaso e Duns Scoto la negano.

---

[4] «Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram». *Itinerarium* c. 3, n. 7; V, 305 b.

[5] «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa». *De donis Spiritus Sancti, coll.* 4 n. 5; V, 474 b.

[6] «Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia». *Ibid.* 1. c.

[7] «Certius cognoscitur id de quo non potest dubitari quam id de quo potest dubitari: sed quod quis cognoscit scientiali cognitione sic novit quod de eo dubitare non potest; qui autem novit aliquid cognitione fidei potest de eo dubitare, sicut patet». *III Sent.* d. 23 a. I q. 4 ad 2; III, 481 a.

Gilson vede nella posizione bonaventuriana la prova e la conseguenza della sfiducia del Dottore Serafico nel valore della ragione e quindi nella filosofia: «Possono esistere, nel sistema di S. Bonaventura, prove della esistenza di Dio che ci dispensino dal credere? No, è ben lontano dall'eliminarsi davanti alle prove, la fede viene ammessa per sostenerla e dirigerla»[8]. Per avvalorare la sua affermazione l'eminente storico riferisce il testo del Dottore Serafico: «Sebbene qualcuno possa provare l'esistenza di Dio con ragioni necessarie, tuttavia egli non può percepire l'essere di *Dio in sè*».

Ma nello spirito di S. Bonaventura non v'è qui sfiducia alcuna nella filosofia la quale, al contrario, prova con *ragioni necessarie* l'esistenza di Dio che è così l'oggetto della scienza — *scitum.* Tuttavia se la fede rimane, in relazione a Dio, e se lo scienziato può continuare a dire: io credo in Dio — ciò è relativamente a quel che è *Dio in sè.* Questi supera le capacità della ragione e rimane quindi oggetto della fede — *creditum.*

E qui — con la salvaguardia della filosofia rispetto al suo proprio oggetto — abbiamo la soluzione del famoso problema dello *scitum* e del *creditum*: per S. Bonaventura e la Scuola francescana, lo *stesso* può essere oggetto della scienza e della fede — dello *scitum* e del *creditum*, perché si tratta di uno *stesso oggetto concreto* che, *sotto un aspetto*, è oggetto della scienza — *scitum; sotto un altro aspetto* è l'oggetto della fede — *creditum.* Così Dio, *quanto alla sua esistenza* è oggetto della scienza filosofica, ma quanto a *quello che è in sè* è oggetto della fede. *Lo stesso* può, quindi, essere *conosciuto e creduto,* ma *non sotto lo stesso aspetto.* Quando Tommaso e Duns Scoto negano che lo *stesso* possa essere conosciuto e *creduto* insieme, non parlano dello *stesso concreto* — Dio — ma dello *stesso astratto* — Dio, quanto alla sua *esistenza* o al contrario, *Dio in sè.*

Perciò tutti hanno ragione, perché non parlano della stessa cosa. S. Bonaventura, parlando dell'oggetto *concreto* — oggetto materiale — può quindi affermare che riguardo a Dio il *sapere* e la *fede* possono coesistere, senza che questo implichi una negazione qualunque del valore della ragione nel suo campo. Come pure Tommaso e Scoto possono dire con ragione che lo stesso *oggetto astratto — oggetto formale* — non può essere *conosciuto* e *creduto* insieme.

È quello che dice anche S. Bonaventura: «Ciò è assolutamente vero per *i Santi nel Cielo* dove la perfetta visione esclude la fede e lo stesso non può essere *conosciuto* e *creduto* insieme»[9]. Ma per quanto riguarda

---

[8] *La philosophie de Saint Bonaventure,* 3e éd. p. 93.

[9] «Et de hac scientia sanctorum auctoritates dicunt et communis opinio magistrorum tenet hoc esse verum quod idem non potest esse simul scitum et creditum». *III Sent.* d. 24 a. 2 q. 3, concl.; III, 522 b.

la scienza di questa terra, è possibile che *lo stesso* possa essere *conosciuto* e *creduto* insieme: così se qualcuno *crede* in un solo Dio, creatore di tutte le cose e poi incomincia a conoscerlo con ragioni necessarie, non cessa per questo di *credere;* ugualmente se l'avesse conosciuto prima con la ragione e poi con la fede, questa non annullerebbe la conoscenza precedente [10]. Si può, quindi, avere insieme fede e scienza dello stesso Dio.

Ed ecco un altro esempio: gli Apostoli in presenza di Cristo vedevano l'uomo, ma non la sua divinità: essi conoscevano perciò la sua umanità, e non la sua divinità che restava oggetto di fede. Lo *stesso* Cristo poteva, quindi, essere oggetto di fede e di scienza, e lo *stesso era insieme conosciuto e creduto* [11].

È sorprendente, tuttavia, che non si sia notato come S. Bonaventura, parlando dello stesso che è insieme conosciuto e creduto non parla dell'oggetto formale astratto come fanno S. Tommaso e Duns Scoto ma dell'oggetto *concreto:* di Dio, di Cristo che, *sotto un aspetto* può essere conosciuto, e *sotto un altro* creduto — quindi dell'oggetto *concreto* in cui la fede coesiste con la scienza. E se il Dottore Serafico parla dell'*oggetto formale* nega pure lui che lo stesso, *sotto lo stesso aspetto* possa essere insieme *conosciuto e creduto:* «Certe realtà sono visibili sotto un aspetto e invisibili sotto un altro; in questo caso, si può avere scienza *sotto un aspetto* e fede *sotto un altro aspetto:* scienza quanto a ciò che è visibile e fede quanto a ciò che è invisibile» [12]. Ed egli conclude: «Bisogna ammettere che la fede e la scienza possono essere dello stesso, ma non *sotto lo stesso aspetto*» [13]. Ciò vuol dire che *sotto lo stesso aspetto* lo stesso non può essere conosciuto e creduto insieme.

In questo Bonaventura è pienamente d'accordo con Tommaso e Sco-

---

[10] «Si autem loquamur de scientia quae est a manuductione ratiocinationis .... de uno et eodem simul potest haberi scientia manuductione ratiocinationis cum habitu fidei.... Unde aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet». *Ibid.* 1. c.; III, 522-523.

[11] «Unde, sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione anteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circam personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt simul in eodem et respectu eiusdem compati». *Ibid.* 1. c.; III, 523 a.

[12] «Quaedam sunt quae sic subiacent sensui secundum aliquid, ut secundum aliquid sui lateant ipsum sensum; et circa talia bene potest simul et semel esse visio secundum unam et credulitas fidei secundum aliud: visio secundum id secundum quod patent; credulitas fidei secundum id secundum quod latent». *III Sent.* d. 24 a 2 q. I concl. III; 518 ab.

[13] «Concedendum est igitur quod fides et visio possunt esse circa unum et eundem, *quamvis non secundum idem*». Ibid. 1. c.; III, 518 b.

to; ma conformemente al carattere fondamentale della loro filosofia, il primo parla dell'oggetto *concreto* includendo più aspetti, mentre questi ultimi parlano dell'oggetto *astratto* o dell'oggetto *formale* che comporta un solo aspetto.

Quindi è un errore basarsi, come fanno Gilson e altri, sul fatto che Bonaventura ammette la coesistenza della fede e della scienza nelle stesso soggetto, per concludere che il Dottore Serafico dubita del valore della ragione e che la sua filosofia è basata sulla fede: Bonaventura, come Tommaso e Scoto, nega precisamente che *sotto uno stesso aspetto* si possa avere scienza e fede. Ed è un errore tradurre: «Possunt se simul et *respectu eiusdem* compati» (*III Sent.* d. 24 a. 2 q. 3, concl.; III, 523 *a*) con: «Si può ed anche si deve conoscere e credere insieme e *sotto lo stesso rapporto*» (*La philosophie de Saint Bonaventure* éd. I953, pag. 91) mentre S. Bonaventura afferma continuamente il contrario; e *respectu eiusdem* non significa: «sotto lo stesso rapporto» — *sub eodem aspectu* — ma *relativamente allo stesso oggetto concreto* come abbiamo visto; cioè questo oggetto concreto — Dio, Cristo — comporta diversi aspetti di cui l'uno è oggetto della fede, l'altro oggetto della scienza.

Questa precisazione, che potrebbe sembrare una semplice polemica — di cui, nei riguardi di un tale maestro che ha altamente meritato nella conoscenza del Dottore Serafico, saremmo i primi a dolerci — è al contrario di suprema importanza, anche per il Gilson stesso che fa della qucstione dello *scitum e del creditum* la chiave di comprensione del sistema bonaventuriano: «Noi siamo qui in un punto decisivo — egli dice — la comprensione del quale solo permette la comprensione dell'intero sistema»[14].

4. Ancilla theologiae

Un altro argomento che si porta al fine di provare che per Bonaventura la ragione ha bisogno del sostegno della fede e che la sua «filosofia» dipende dalla teologia è l'espressione: *ancilla theologiae*, ossia, la filosofia è la serva della teologia. L'espressione, d'altronde comune a tutta la Scolastica, non ha niente di sprezzante per la filosofia: significa che essa è di aiuto alla teologia, aiuto prezioso d'altronde poiché senza di essa la teologia non sarebbe una scienza: essa diviene una scienza sistematica e un approfondimento della Scrittura grazie alla filosofia che le fornisce le strutture e i concetti. La teologia è la Scrittura resa intelligibile: «La Sacra Scrittura appartiene alla pura fede; la teologia è questa fede fatta

[14] *La philosophie de Saint Bonaventure*, éd. 1953, p. 92.

intelligibile» [15]. Quindi è per mezzo della filosofia, espressione della ragione, che la teologia fa opera d'intelligenza: l'oggetto della teologia è «la fede in quanto diviene intelligibile, e questo grazie alla ragione» [16].

Perciò non vi è disprezzo alcuno o disistima per la ragione e per la filosofia se la teologia se ne serve come di una scala per arrivare al Cielo: «La teologia servendosi della conoscenza filosofica e assumendo nella natura di che farsi uno specchio per rappresentarsi le cose divine, innalza quasi una scala che alla sua base tocca la terra e alla sua sommità il Cielo» [17].

E S. Bonaventura combatte coloro che vorrebbero eliminare la filosofia dallo studio dclla Sacra Scrittura. Infatti, come è possibile difendere il vero concetto della Trinità, dell'Incarnazione e di tante altre verità cristiane senza i concetti filosofici di persona, di sostanza di natura, ecc.? «Se, quindi, i concetti filosofici sono utili e necessari per comprendere la verità e per confutare gli errori, non significa allontanarsi dalla verità il mettersi nllo studio della filosofia, tanto più che senza di essa molte questioni teologiche non possono essere risolte» [18].

Ed è tanto più permesso ai cristiani servirsi della filosofia poiché ogni verità, anche trovata dai pagani, appartiene di diritto ai discepoli di Colui che è la Verità e da cui procede ogni verità: «Leggi Agostino, *Sulla dottrina cristiana* in cui dimostra che come i figli di Israele portarono con sè i vasi d'Egitto, così i Dottori teologi la dottrina filosofica» [19].

È vero che la «conoscenza della fede è al di sopra della ragione e ciò che è al di sopra della ragione non può essere conosciuto per mezzo delle creature» [20]. Ma è anche vero che la ragione elevata dalla fede penetra il

---

[15] «Sacra Scriptura est de credibili ut credibili; theologia de credibili ut facto intelligibili... nam quod credimus debemus auctoritati et quod intelligimus rationi». *I Sent.* Prooemium, q. 2, ad 4; I, 11 b.

[16] «Subiectum theologiae est credibile prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis». *Ibid.* q. 1, concl.; I, 7 b.

[17] «Unde ipsa [theologia] substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de natura rerum quantum sibi opus est ad fabricandum speculum per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram sed in suo cacumine tangit caelum». *Breviloquium,* Prol. a. 3 n. 2; V. 205 a.

[18] «Quodsi verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis et confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere, maxime cum multae sint quaestiones fidei quae sine his non possunt terminari». *De tribus quaestionibus,* n. 12; VIII, 335 b.

[19] «Lege Augustinum *de doctrina chritiana,* ubi ostendit etiam... quod sicut filii Israel asportaverunt vasa Aegypti, sic doctores theologi doctrinam philosophicam». *Ibid.* 1. c.

[20] «Cognitio fidei est de his quae sunt supra rationem; et quae sunt supra rationem non possunt cognosci per creaturas». *I Sent.* d. 3 a. un. q. 4 f. 1; I, 76 a.

soprannaturale: «Se si obietta che l'oggetto della fede è al di sopra della ragione, ciò è vero rispetto alla *scienza acquisita* non rispetto alla ragione elevata dalla fede e dai doni di scienza e di intelletto; infatti questi doni dello Spirito Santo elevano all'intelligenza di ciò che è creduto» [21].

E questo basta a dimostrare la fiducia manifestata dal Dottore Serafico nel valore della ragione capace di raggiungere da sè tutto il mondo della natura e, aiutata dalla fede e dai doni dello Spirito Santo, anche il mondo soprannaturale.

[21] «Et quod obicitur quod credibile est super rationem, verum est supra rationem quantum ad scientiam acquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevant ad ea quae credita sunt, intelligendum». *I Sent.* Prooem. q. 2, ad. 5; I, 11 b.

Capitolo II

LA FILOSOFIA «CRISTIANA»

Abbiamo sufficientemente dimostrato che S. Bonaventura difende il valore della ragione umana nel proprio campo e che distingue chiaramente la filosofia dalla teologia, essendo la prima basata sulla ragione e la seconda sulla fede e sulla Rivelazione. Abbiamo anche dimostrato che le obiezioni fatte a queste conclusioni a proposito della possibilità o della necessità della coesistenza della *scienza* e della *fede,* derivano dall'incomprensione dei testi bonaventuriani o anche da qualche traduzione sbagliata in un punto capitale.

Perciò non possiamo ammettere la posizione di Gilson che nega la distinzione bonaventuriana tra filosofia e teologia, o la sua affermazione che il Dottore Serafico, dopo aver ammessa questa distinzione, la rigetta ritenendola ingiustificata, essendo la filosofia per lui in completa dipendenza dalla fede. Ed ecco intanto il testo dell'eminente storico: «In un certo senso... si ha ragione di dire che esiste una *distinzione formale* tra filosofia e teologia in questa dottrina, ma S. Bonaventura, dopo averla posta come reale, la nega come illegittima... S. Bonaventura non l'ha ignorata, egli l'ha vista e non l'ha voluta... S. Bonaventura non può più essere considerato come colui che dimentica per qualche svista l'esistenza della filosofia. Ma egli constata ciò che la vizia, precisamente in quanto filosofia, cioè la pretesa della filosofia di esistere da sola. Negandola come disciplina autonoma, egli l'afferma come eteronoma, la raccoglie, la integra ad un organismo di nozioni e di influenze soprannaturali che la trasfigurano e precisamente così la conducono ad un felice esito» [1].

Ma Gilson non dà alcun testo che condanni la *distinzione*, tra la filosofia e la teologia, in S. Bonaventura. I testi che propone, e di cui ci serviamo anche noi, non condannano la *distinzione* sempre difesa come legittima, ma la *separazione* che il Dottore Serafico non può ammettere per ragioni che sono quelle stesse della necessità della *filosofia cristiana.*

---

[1] *La philosophie de Saint Bonaventure,* éd. 1953, pp. 388-389.

1. La filosofia cristiana come «controllo»

Come abbiamo visto, Bonaventura difende il valore e la certezza della ragione, alla quale certezza «non si può resistere» [2]. A questa certezza «l'uomo è costretto a sottomettersi, che lo voglia o no [3], mentre «si può dubitare di ciò che si raggiunge solo per conoscenza di fede, come è chiaro» [4]. Ugualmente egli distingue sempre la filosofia «basata sui primi principi, dalla teologia basata sulla fede» [5]. Ciò vuol dire che i filosofi sono infallibili, che possono rifiutare ogni altra luce e che la filosofia può essere separata dalla fede e dalla teologia? No, perché la ragione, infallibile in sè e nel proprio campo, può sbagliare per accidente, e si sbaglia necessariamente se vuole oltrepassare il suo campo, come noi vedremo e come la storia dimostra.

Ma da dove deriva questa debolezza della ragione che espone gli uomini all'errore speculativo e pratico? Dalla presenza delle passioni che oscurano la ragione e fanno deviare la condotta morale, oppure dall'infedeltà alle leggi proprie del ragionamento, ma anche dai limiti della nostra intelligenza, come riconosce lo stesso Aristotele: «Verità assolutamente certe ed evidenti in se stesse ci appaiono oscure a causa di qualche deficienza della nostra intelligenza; perciò il Filosofo dice che come la nottola è accecata dalla luce, così il nostro occhio dinanzi alle realtà più evidenti della natura» [6].

A che cosa è dovuta questa deficienza dell'intelligenza nel proprio campo? Gli è che la nostra ragione è stata offuscata dal peccato originale. E questo lo può sapere solo la filosofia cristiana. Ne risulta non una negazione del valore della ragione, ma una più grande umiltà che ci spinge ad essere più prudenti, mentre altri, accecati dal loro orgoglio si compiacciono nell'errore che così è senza rimedio. E il Dottore Serafico li rimprovera nelle sue ultime Conferenze universitarie: «Perché ti vanti, tu che con la scienza non conosci né la tua infermità, né la sua causa, né il medico, né la medicina» [7].

---

[2] «Cui resisti non potest». *In Ioan.* Prooem. 10, ad. I; VI, 243.

[3] «In illa cogitur homo assentire, velit nolit». *Ibid.* 1. c.

[4] «Qui autem novit aliquid cognitione fidei potest de eo dubitare, sicut patet», *III Sent.* d. 23 a. I q. 4, ad 2; III, 481 a.

[5] «Sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientiae Scripturae fundatur super articulos fidei». *De donis Spiritus Sancti,* coll. 4 n. I3; V, 476a.

[6] «Illa quae sunt certissima et luculentissima in se ipsis obscura nobis videntur propter defectum ex parte intellectus creati; et ideo Philosophus dicit quod sicut se habet oculus noctuae ad lucem, sic oculus noster ad manifestissima naturae». *De mysterio SS. Trinitatis,* q. 7 a. 2, ad. 8; V. 109 b.

[7] «Quid ergo gloriaris qui nescis, per scientiam tuam nec infirmitatèm tuam, nec eius causam, nec medicum, nec medicinam». *In Hexaem.* VII, 11; V, 367 a.

Conoscendo questa debolezza della filosofia pura, il filosofo cristiano non rinuncia alla ragione nè alla filosofia, ma accetta il controllo della Rivelazione che può spingerlo ad un'analisi filosofica più profonda: il risultato sarà ancora una *filosofia* perchè sarà fondato sulla *ragione* e non sulla *fede,* benché questa sia stata l'*occasione* di una ricerca razionale più profonda e ne abbia fatto una filosofia cristiana: filosofia perché fondata sulla ragione; cristiana perché indirettamente ha subìto l'Influsso della fede.

2. La filosofia cristiana come «complemento»

La filosofia cristiana in quanto controllata dalla fede ha subito un influsso puramente *negativo* nel senso che la fede è servita ad evitare l'errore. Storicamente, e in S. Bonaventura stesso, esiste una filosofia cristiana con influsso *positivo* della fede: *così le nozioni di essere, di sostanza,* di *natura,* di *persona* si sono avute sia in seguito alla Rivelazione («Io sono Colui che è»), sia in ragione dei problemi posti dalla Rivelazione (Trinità, Incarnazione, ecc.); si tratta ancora di filosofia perché si tratta di spiegazioni razionali; di filosofia cristiana in ragione dell'influsso positivo della Rivelazione cristiana.

In tutto questo la filosofia è cristiana di *fatto,* benché di *diritto* e *formalmente* si tratti di pura filosofia formata con la ragione. Ma vi è un campo in cui la filosofia è cristiana di *diritto:* è il campo che pone *problemi filosofici* che la filosofia non può risolvere, perché questa soluzione è al di là delle sue possibilità naturali. Ed è qui che S. Bonaventura si oppone all'autosufficienza della ragione, e quindi alla *separazione* della filosofia dalla teologia, e non alla loro distinzione.

L'uomo e il suo fine, come anche i mezzi per raggiungere questo fine sono problemi essenzialmente filosofici. Ma la filosofia non conosce l'uomo nella sua essenza, in quanto immagine di Dio creata per la partecipazione divina: essa nota nell'uomo il desiderio infinito e naturale dell'intelligenza e della volontà, ma non conosce lo scopo di questa tendenza naturale verso l'infinito né i mezzi per realizzarla. Inoltre riconosce nell'uomo la tendenza naturale verso la felicità e la beatitudine, ma ignora i mezzi per conquistarle. Come si vede, sono tutti problemi filosofici che la filosofia non può risolvere da sola. Perciò la necessità della *filosofia cristiana* ossia di una filosofia completata dalla teologia.

I filosofi pagani «si sono sbagliati sulla natura della felicità umana e, di conseguenza, sui mezzi per poterla conquistare, come pure essi hanno ignorato la caduta dell'uomo e le sue conseguenze per l'indebolimento

delle sue facoltà. Da queste tre tenebre solo la fede può liberarci separando la luce dalle tenebre» [8].

«La virtù stessa non ha valore se i nostri atti non sono rivolti verso la vita futura. Ciò che non hanno fatto i filosofi pagani» [9].

Se la fede è necessaria per conoscere l'uomo, il suo fine e anche i mezzi che gli permetteranno di raggiungere questo fine, lo è a maggior ragione per conoscere Dio in sè. La filosofia potrà arrivare fino alla conoscenza dell'*essere* astratto, ma se vi si ferma, credendo di conoscere Dio in sè, cade necessariamente nell'errore: «Ammesso che l'uomo possieda la scienza naturale e metafisica che si estende alle cause prime e che, giunto a questo punto si fermi, è impossibile che non cada nell'errore, a meno che non sia sorretto dalla luce della fede, vale a dire che creda in Dio uno e *trino*... Se pensi diversamente, la tua conoscenza di Dio è falsa... Perciò questa scienza ha portato nell'errore i filosofi che non ebbero il lume della fede» [10].

Gilson si basa su questo testo per provare che S. Bonaventura condanna ogni filosofia che non si fondi sulla fede: «Perché meravigliarsi quindi se lo stesso S. Bonaventura ha considerato come condannato fatalmente all'errore il filosofo che non ricorre al lume della fede» [11]. Questo sarebbe negare tutto ciò che il Dottore Serafico, come abbiamo visto, afferma sulla *distinzione* formale della filosofia dalla teologia, sul valore e la certezza della filosofia nel suo campo. Quello che S. Bonaventura combatte qui non è la *distinzione,* ma la *separazione* della filosofia dalla teologia, perché se quella è capace di arrivare metafisicamente sino alle cause supreme, non può conoscere Dio *in sè,* uno e trino, perciò ha bisogno della Rivelazione e della fede.

L'«errore fatale», quindi, non è quanto all'oggetto proprio della filosofia che conserva tutto il suo valore, ma relativamente a ciò che supera le possibilità della filosofia, e per il fatto che questa crede di raggiungere come ultimo ciò che, *concretamente*, non è ultimo.

---

[8] «Unde primo posuerunt falsam beatitudinis circulationem; secundo falsam praesentium meritorum sufficientiam; tertio internarum virium perpetuam incolumitatem. In has tres tenebras ceciderunt». *Ibid.* n. 13; v. 367 b.

[9] «Nisi enim actus vitae praesentis ordinentur ad vitam futuram, non est vera virtus. Hoc autem Philosophi non fecerunt». *In Hexaem.* coll. IV, n. 5; ed. Delorme, p. 100.

[10] «Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat: hoc est impossibile quin cadat in errorem nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum.... Si aliter credas, insanis circa Deum.... Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos qui non habuerunt lumen fidei». *De donis Spiritus Sancti,* coll. IV, n. 12; V, 476 a.

[11] *La philosophie de Saint Bonaventure, 3e* éd., p. 96-97.

La filosofia è una scienza che ha il suo valore e la sua certezza, ma non è l'ultima scienza; vera in se stessa, è la via verso altre scienze; e chi si ferma ad essa, credendo di aver raggiunto tutto il reale, cade nell'errore, non per quanto riguarda ciò che può raggiungere, ma per quello che l'oltrepassa e che nega o concepisce erroneamente [12].

3. La filosofia «cristiana» in quanto emanazione dal Cristo

Per S. Bonaventura la filosofia cristiana è *filosofia* in quanto è *attività propria della ragione;* essa è tuttavia controllata, guidata e completata dalla Rivelazione, come abbiamo visto fin qui. Vi è un terzo aspetto della filosofia cristiana, per cui la filosofia è detta *cristiana,* perché è una emanazione dal Cristo stesso, «la luce vera che illumina ogni uomo [13].

La prima origine di questa concezione è propriamente filosofica ed è dovuta al Logos di Plotino, l'Intelligenza divina, le cui Idee sono la sorgente e il fondamento di tutte le cose. S. Agostino non trovò alcuna difficoltà a paragonarlo al Logos di S. Giovanni e al Cristo di S. Paolo in cui «sono state create tutte le cose»[14]. S. Bonaventura riprendendo la tradizione ove la filosofia è intimamente unita alla Rivelazione, vede nel Cristo la sorgente di ogni realtà e di ogni verità: «In Lui è tutta la metafisica, perché tutto viene da Lui, egli è, mediante le sue idee, l'esemplare di tutte le cose e per Lui tutto è portato al suo compimento in Dio. E la metafisica è lo studio dell'*origine*, della *realizzazione secondo l'esemplare* e del *fine* di tutte le cose» [15].

Tutto il divenire del mondo è concepito dal Dottore Serafico come un cerchio perfetto avente inizio e termine in Dio. Questo cerchio è lo stesso Cristo, il Logos le cui idee sono l'esemplare e il fine di tutto il divenire: tutto viene da Lui, tutto si realizza secondo le sue idee esemplari e tutto è condotto con Lui e in Lui all'Amore infinito. «Questa è tutta la nostra metafisica» [16]. Ma «il principio dell'*essere* è anche il principio della conoscenza [17]. Perciò se il Cristo è il principio dell'essere e del divenire, è anche il

---

[12] «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed quis ibi vult stare cadit in tenebras». *De donis Spiritus Sancti,* coll. IV, n. 12; V, 476 a.

[13] *Ioan.* Prol. 1,9.

[14] *Col.* 1, 16.

[15] «In hoc ergo medio (Christo) consistit tota metaphysica, scilicet de emanazione, de exemplaritate, de consummatione: egredi a Summo, transire per Summum et reduci ad Summum». *In Hexaem.* coll. 1, n. 17; ed. Delorme, p. 7.

[16] «Est medium metaphysicum reducens; et haec est tota nostra metaphysica..., scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad suum». *In Hexaem.* I, 17; V, 332 b.

[17] «Idem est principium essendi et cognoscendi». *Ibid.* I, 13; V, 332 b.

principio della conoscenza e del suo divenire. Egli è l'«unico Maestro» [18] che illumina ogni uomo che viene in questo mondo»; è «il mezzo della conoscenza» [19]. Egli è «la Verità; e, secondo S. Agostino e altri santi, il Cristo avendo la sua dimora in Cielo ci insegna dal di dentro; e qualsiasi verità può essere conosciuta solo mediante questa verità» [20].

Tutto questo in pieno accordo con la filosofia che ci dimostra che la verità viene dal di dentro e che «se essa è eterna non può procedere che dalla Verità eterna» [21].

«Il Cristo è la sorgente di ogni verità reale. Perché è la via, la verità e la vita» [22]. «Secondo il parere di tutti i Dottori, il Cristo è il Dottore interiore — e nessuna verità è conosciuta se non per mezzo di Lui — che non insegna come noi con parole, ma con l'ispirazione interna.... Egli stesso è nel più intimo di ciascuna anima e con le sue idee illumina chiaramente le idee tenebrose della nostra intelligellza... Perché se sapere è conoscere una verità come necessaria, occorre che questo sapere venga da Colui che conosce la verità e ha in sè la verità» [23].

Vi è dunque, un terzo aspetto della *filosofia* cristiana; filosofia in quanto tratta *problemi* filosofici come l'origine dell'essere, della forma e del divenire delle cose, come anche il problema della conoscenza; filosofia anche per le *soluzioni* la cui origine è neoplatonica nell'intuizione del Logos, origine, esemplare e forma di tutte le cose; ed anche origine della conoscenza, essendo la nostra intelligenza emanazione dal Logos.

La dottrina cristiana del Verbo così vicino al Logos greco, sebbene radicalmente diverso quanto alla sostanza, l'uno essendo Dio, l'altro l'emanazione degradata di Dio, non abbisognava che di adattare ed assimilare quella del Logos per trovare la dottrina agostiniana e bonaventuriana del Cristo «unico Maestro», del «Maestro interiore», del Cristo *alfa* e *omega*

---

[18] «Unus est enim Magister vester». *Mat.* 23, 8.

[19] «Est medium faciens scire». *In Hexaem.* I, I7; V, 332 a.

[20] «Unde illud medium veritas est; et constat, secundum Augustinum et alios sanctos, quod Christus habens cathedram in caelo docet interius; nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem». *Ibid.* I, 13; V, 331 b.

[21] «Si enim scibile, in quantum scibile, secundum Philosophum, aeternum est, necesse est ut nihil sciatur nisi per veritatem immuitabilem» *Ibid.* l. c.

[22] «Ipse Christus est autem fons omnis cogitationis rectae. Ipse enim est via, veritas et vita». *Sermo IV, Christus unus omnium Magister,* n. I; V, 567 a.

[23] «Secundum sententiam omnium doctorum, Christus est Doctor interius — nec scitur aliqua veritas nisi per eum — non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando... Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimus refulget super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligit. Si enim scire est cognoscere rem aliter impossibilo se habere, necessarium est ut ille solus scire faciat qui veritatem novit et habet in se veritatem». *In Hexaem.* XII, 5; V, 385 ab.

di tutto il divenire, causa *esemplare* di tutte le cose, *sorgente* e *fondamento* di ogni verità e di ogni conoscenza.

E S. Bonaventura poteva concludere: «Tutta la filosofia naturale manifesta il Verbo nato e incarnato come il principio e il termine di tutte le cose» [24].

[24] «Praedicat igitur tota naturalis philosophia, per habitudinem proportionis Dei, Verbum natum et incarnatum, ut idem sit alpha et omega». *De reductione artium ad theologiam,* n. 20; V, 325 b. p. 381.

Capitolo III

LA CONOSCENZA

Una delle caratteristiche della filosofia di S. Bonaventura, conseguenza del suo bisogno di assoluto, è la ricerca dell'*ultima* spiegazione di tutte le cose nella causa *ultima,* Dio. È l'esigenza della filosofia integrale che non può essere soddisfatta da una giustificazione relativa, ma ha bisogno della ragione definitiva e assoluta.

Ne consegue un aspetto essenziale di questa filosofia, molto evidente nel Dottore Serafico: l'elevazione continua dello spirito a Dio, la quale rende la filosofia una «preghiera» continua, giacché la preghiera è essenzialmente l'elevazione dell'anima a Dio.

D'altra parte, siccome questo bisogno d'assoluto concreto non può essere soddisfatto da un concetto *astratto* dell'essere, esso tende a raggiungere l'Essere *in sé*, Dio in sé, e la filosofia non potendo darcelo da sola, ne risulta, per S. Bonaventura, uno degli aspetti essenziali della filosofia, in quanto cristiana: la necessità di completare la filosofia, il che è, come vedemmo, il secondo aspetto della filosofia cristiana: cristiana cioè in quanto complemento della filosofia pura.

Di qui anche il carattere mistico, affettivo, teologico e teocentrico della filosofia di S. Bonaventura. Vuol dire forse che egli non tiene conto delle cause seconde e risolve tutti i suoi problemi ricorrendo a Dio? Vuol dire forse che per lui Dio è senz'altro «il primo conosciuto», e che la sua filosofia è puro ontologismo?

Vedremo che non è affatto così, che Dio non è la *prima*, ma l'*ultima* spiegazione, il *termine* del movimento ascensionale della filosofia. Ciò è evidente per tutta la filosofia bonaventuriana; ma siccome questo appare più chiaro nella sua teoria della conoscenza, cominceremo dalla sua esposizione. E vedremo che S. Bonaventura distingue tre gradi di conoscenza naturali: la conoscenza *sensibile,* che riguarda le cose materiali e agisce per mezzo dei *sensi;* la conoscenza *scientifica,* che ugualmente riguarda le cose materiali, ma è opera dell'*intelligenza* mediante l'*astrazione;* e infine la conoscenza per *illuminazione,* la quale si riferisce alle idee e al mondo spirituale.

1. La conoscenza sensibile

Cominciamo da una constatazione fondamentale: come per Aristotele e per S. Tommaso, la conoscenza umana, per S. Bonaventura, *comincia* dai sensi. E questo basterebbe già a respingere ogni accusa di innatismo a suo riguardo: «L'uomo ha cinque sensi che sono come cinque porte per le quali entra nell'anima la conoscenza di tutto ciò che è nel mondo sensibile» [1]. «Queste cose sensibili esteriori sono ciò che entra in primo luogo nell'anima dalle porte dei cinque sensi» [2].

Tuttavia, se è vero che la conoscenza *comincia* dai sensi, non ne consegue che ogni conoscenza venga dai sensi, giacché questi possono raggiungere e ricevere solo il sensibile, ossia il mondo materiale. Tutto ciò che è spirituale, come Dio, l'anima, le idee, non può provenire dai sensi, ma è raggiunto nell'anima stessa, come vedremo in seguito: «E così abbiamo la risposta alla questione di sapere se tutta la conoscenza proviene dai sensi. La risposta è negativa. È infatti necessario ammettere che l'anima conosce Dio, se stessa e tutto ciò che è in lei senza l'aiuto dei sensi esteriori. Perciò, se il Filosofo dice alle volte che niente è nell'intelligenza che non fu prima nei sensi, e che ogni conoscenza viene dai sensi, bisogna intenderlo di quello che ha l'essere nell'anima per la specie astratta» [3].

Per il Dottore Serafico, effettivamente, è chiaro che il mondo sensibile e materiale non può dare altro che il sensibile e il materiale, e tutto ciò che è in più nell'anima proviene dalla sua azione in relazione al mondo spirituale, come constateremo in seguito. Ma prima vediamo come si effettua la conoscenza sensibile.

a) *Conoscenza per specie astratta*

Il mondo esterno è conosciuto nell'interno dell'anima dove penetra per la porta dei cinque sensi, in quanto però il senso se ne impadronisce

---

[1] «Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium quae sunt in mundo sensibili in animam ipsius». *Itinerarium*, c. II n. 3; V, 300 a.

[2] «Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum» Ibid. n. 4. V, 300 b.

[3] «Ex his patet responsio ad illam quaestionem qua quaeritur utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod 'nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu' et quod 'omnis cognitio habet ortum a sensu', intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam». *II Sent.* d. 39 a. I q. 2 concl.; II, 904b.

mediante la percezione, la fruizione e il giudizio [4]. Il mondo esteriore non entra per se stesso nell'anima, ma per tanto quanto è afferrato dal senso il quale se lo assimila «giudicando» *ciò che è* ogni cosa: uomo, uccello, albero, ecc.

Ciò facendo il senso attua in se stesso la *specie,* la similitudine, la immagine della cosa che ha agito sul mezzo, dal mezzo sull'organo esterno e da questo sull'organo interno ove il senso l'afferra, l'apprezza, la giudica, «diventa» l'immagine determinata di cui l'anima prende coscienza [5].

«Perché nessuna realtà sensibile muove la facoltà di conoscenza se non per mezzo della *specie* che viene dall'oggetto come il bambino dalla madre: e questo... è necessario per tutti i sensi. Ma questa specie non è ancora conoscenza se non unendosi all'organo e alla facoltà di conoscenza; ed è in questa unione che si realizza la percezione, la coscienza e la conoscenza dell'oggetto stesso» [6]. Questa conoscenza è immanente; ha luogo nell'anima grazie alla *specie* presente in lei; ma, nella specie, essa raggiunge l'*oggetto* stesso, e non la specie o l'immagine.

b) *La conoscenza è «azione» dell'anima*

Mentre per la Scuola aristotelica-tomista la conoscenza sensibile è essenzialmente p*assiva* e non importa astrazione o formazione di *specie* per *S.* Bonaventura, come per S. Agostino, questa conoscenza è essenzialmente *attiva*, «poiché l'inferiore non può agire sul superiore». Ora l'organo è superiorc alla materia; e la facoltà di conoscenza, che è nell'anima spirituale, è superiore all'organo che fa parte del corpo.

È vero che la conoscenza comincia da un'azione dell'oggetto sull'organo, ma questo non riceve la sua impressione se non *reagendo* di fronte all'attività dell'oggetto e formando in sè la specie immanente, come la facoltà di conoscenza conosce solo reagendo davanti all'impressione dell'organo e formando in sè stessa la *specie* dell'oggetto secondo la propria

---

[4] "Notandum igitur quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilium apprehensionem obiectationem, et diiudicationem». *Itinerarium*, c. II n. 2; V, 300 a.

[5] «Intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio, et de medio in organo, et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam» *Ibid.* n. 4 V, 300 b.

[6] «Nullum enim sensibile movet potentiam cognitivam nisi mediante similitudine quae egreditur ab obiecto sicut proles a parente et hoc... est necesse in omni sensu. Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi nisi uniatur cum organo et virtute; et, cum unitur, nova fit perceptio et per illam perceptionem fit redectio ad obiectum mediante similitudine illa». *De reductione artium ad theologiam* n. 8; V, 322 a.

natura. E Bonaventura conclude con S. Agostino: «L'oggetto esteriore non agisce sull'anima né la perfeziona; ma l'anima muove *se stessa in* occasione dell'azione dell'oggetto sull'organo; ed *informando se stessa* piuttosto agisce sull'oggetto che non sia mossa da esso» [7].

L'anima conosce grazie alla *specie,* all'immagine dell'oggetto che è in lei, «benché sia l'anima a formare la *specie* più che l'oggetto ad agire in essa» [8]. Tutto ciò è conforme al fatto che ogni conoscenza è *immanente*, cioè nell'anima per la presenza dell'oggetto in essa, non materialmente, ma per *rappresentazione* conforme della specie. Questa però essendo nell'anima, lo è secondo la sua natura, in conformità al principio aristotelico: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* L'oggetto quindi è ricevuto nell'anima secondo la natura dell'anima ed è perciò prodotto nell'anima come specie o immagine, mediante la *reazione dell'anima su se stessa* di fronte all'azione dell'oggetto sull'organo, in conformità al principio metafisico: *inferius non agit in superius* — l'inferiore non può agire sul superiore, altrimenti l'effetto sarebbe superiore alla causa, ciò che è metafisicamente impossibile.

Riassumendo, ogni conoscenza è il risultato di una azione e di una reazione: azione dell'oggetto sull'organo e reazione dell'anima in corrispondenza all'impressione dell'organo [9].

Ma la conoscenza cosciente è finalmente azione dell'anima, azione che S. Bonaventura, come abbiamo visto, chiama *diiudicatio: giudizio,* o apprensione cosciente dell'oggetto: «Siccome in ogni sensazione sono contenuti due elementi, cioè la *ricezione* e il *giudizio* la ricezione appartiene al corpo e il giudizio alla facoltà di conoscenza» [10].

2. La conoscenza «scientifica»

La conoscenza «sensibile» si riferisce agli oggetti materiali e avviene mediante i *sensi;* la conoscenza «scientifica», per S. Bonaventura, si riferisce ugualmente agli oggetti materiali, ma ha luogo per mezzo dell'i*intelligenza.* La conoscenza sensibile è dell'oggetto singolo; la cono-

---

[7] «Obiectum exterius non agit in animam nec ipsam perficit; sed ipsa anima se ipsam movet occasione ab exteriori accepta, et informando se ipsam magis agit in obiectum quam agatur ab ipso». *II Sent.* d. 23 a. 2 a, 1, concl.; II, 538 b.

[8] «Quamvis anima speciem potius in se faciat quam a corpore aliquo fiat in ea». IV *Sent.* d. 44 p. 2 a. 3. q. 2, ad 4; IV, 935 a.

[9] «In omni potentia cognitiva necesse est reperire agentem et passibilem». *IV Sent.* d. 50 p. 2 a I q. I f. 4; IV, 1045 ab.

[10] «Cum duo concurrant ad actum ... sentiendi, videlicet recipere et iudicare in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute». *II Sent.* d. 25 p. 2 a. un. q. 6, concl.; II 623 a.

scenza «scientifica» appartiene all'universale per le idee che «fanno astrazione» dall'oggetto materiale particolare per dirci la sua *essenza* cioè «quello che è» *in sè* e perciò universalmente e dovunque.

Le sensazioni appartengono al contingente e al particolare; le idee appartengono al necessario e all'universale. Ma da dove viene questa universalità e questa necessità? Non dalle sensazioni né dagli oggetti materiali contingenti. Le nostre idee spirituali sarebbero forse *innate* nel nostro spirito?

Bonaventura è categorico su questo punto: «La nostra intelligenza, al suo sorgere, è come una tavola sulla quale nulla è stato scritto ed è nello stato di pura possibilità» [11]. Ogni nostra scienza viene «per la via del senso e dell'esperienza» [12]. «L'esperienza è la base della scienza» [13]. E il Dottore Serafico si dichiara pienamente d'accordo con Aristotele: «Non vi è alcun dubbio che sia vera l'affermazione del Filosofo secondo cui la conoscenza è generata in noi per via dei sensi, della memoria e dell'esperienza, donde risulta in noi l'idea universale che è principio d'arte e di scienza» [14].

Il passaggio dal particolare e dal contingente, percepito dai sensi, all'idea universale, che costituisce la scienza, avviene, per S. Bonaventura, in virtù dell'*astrazione.* Ma cos'è per lui l'astrazione? L'identità dell'espressione implicherebbe forse per il Serafico, l'astrazione *aristotelica?*

a) *Conoscenza universale*

Come abbiamo visto, S. Bonaventura parla già di *astrazione* nella conoscenza sensibile, dove questo termine significa: cogliere l'uno «facendo astrazione» dall'altro. Così la vista prende solo il colore; l'udito, i suoni, ecc.

Pur conservandone il senso fondamentale — presa dell'uno con esclusione dell'altro — Bonaventura riconosce che l'astrazione nell'intelligenza riveste un altro aspetto. D'altra parte, nella stessa conoscenza sensibile, vi è, accanto all'astrazione operata dal senso particolare, un'altra astrazione che è la formazione della *specie,* dell'immagine nel senso come

---

[11] «Intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa, et ita in omnimoda possibilitate». *II Sent.* d. 3 p. 2 a 2 q. I f. 5; II, 118 a.

[12] «Per viam sensus et experientiae» *Ibid.* d. 3o a. I q. 1, concl.; 1.: II, 716 a.

[13] «Experientia est principium scientiae». *III Sent..* d. 24 a. 2 q. 3 f. 4; *III,* 522 a.

[14] «Indubitanter verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae». Sermo *Christus unus omnium Magister* n. 18; V, 574 a.

abbiamo visto, dove già è specificato l'aspetto di ogni sensazione nel «fare astrazione» dagli altri aspetti; ma l'astrazione intellettuale è ancora altra cosa:«Quando la *specie* passa dal senso all'immaginazione, non si tratta dello stesso genere di astrazione esistente nel senso particolare; ma quando la *specie* arriva all'intelligenza, si tratta ancora di un altro genere di astrazione che esige un'altra luce» [15].

L'astrazione intellettuale consiste nel cogliere «quel che è la cosa», e ciò universalmente, sempre, dappertutto. Ma quel che fa sì che una cosa sia *tale* e *universalmente* è la *forma;* l'astrazione dunque sembra che sia il cogliere la forma universale, «facendo astrazione» da tutte le particolarità di cui una cosa concreta può rivestirsi nei diversi casi: «Ciò che fa sì che una cosa sia in atto è la sua forma. L'anima dunque non conosce affatto una cosa a meno di *imprimere* in sè la sua forma; e questo non si può fare se non *astraendola* dalla materia individuale» [16].

E come potrà l'intelligenza astrarre «quello che è», dato essenzialmente dalla forma? Bonaventura sembra anzitutto ricollegarsi alla spiegazione aristotelica dell'illuminazione dell'*intelletto* agente che imprime la specie intellettuale nell'*intelletto* possibile: «Perché il nostro intelletto agente è una luce che, rivolgendosi verso l'immagine, l'illumina e in tal modo l'astrae e l'epura» [17], ottenendo con questo mezzo l'idea universale per costruire la sua scienza che può essere solo dell'universale e del necessario.

b) *Intelletto agente e intelletto possibile*

Ma che cosa è questo *intelletto agente* capace di *illluminare* l'immagine, di astrarne la *forma* epurata per imprimerla nell'intelletto *possibile?* Con S. Tommaso, il Dottore Serafico combatte l'interpretazione di Averroe e dei suoi discepoli della facoltà delle arti, secondo cui l'intelletto agente di Aristotele è propriamente divino e separato dall'anima individuale: «Quando parliamo d'intelletto agente e d'intelletto possibile, non dobbiamo figurarci due sostanze né due potenze in tal modo separate che

---

[15] «Cum species defertur a sensu usque ad imaginationem, non exit genus abstractionis quae quidem fuit in sensu particulari; sed cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi exigitur et aliud genus luminis». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 4, ad 2; II, 570 b.

[16] «Illud autem quod fecit rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem nisi speciem eius et formam sibi imprimat; et hoc non potest esse nisi illa abstrahatur a materia». *Ibid.* d. 17 a 1 q. 2, ad 4; II, 415 ab.

[17] «Quia intellectus noster agens lumen est, dum se convertit super phantasmata, abstrahit et depurat, et hoc modo illuminat». *II Sent.* d. 10 a. 2 q. 2 ad 3; II, 265 a.

una possa effettuare la sua operazione senza l'altra e senza che l'intelletto agente comprenda una cosa che l'uomo, al quale appartiene questo intelletto, non conosca; ma si tratta di due aspetti i quali concorrono inseparabilmente ad una operazione intellettuale completa» [18]. È l'aspetto attivo e l'aspetto passivo dell'operazione intellettuale [19].

Ma, come S. Tommaso, il Dottore Serafico non spiega la natura propria dell'intelletto agente «divino» di Aristotele, né come esso possa illuminare un'immagine che, per sua natura, è al di fuori dell'intelligenza dove l'astrazione deve condurla sotto forma di idea, poiché l'operazione dell'intelligenza è immanente e non può modificare una realtà «esteriore».

c) *L'astrazione*

Tanto a suo agio nella spiegazione della conosconza sensibile ove è in pieno ambiente agostiniano, S. Bonaventura si sente fuori del suo elemento nella spiegazione aristotelica della conoscenza intellettuale per astrazione. Ne conserva i due elementi di attività e di passività per attribuire il primo all'intelletto agente che «illumina, purifica e astrae», il secondo all'ilntelletto possibile che «riceve e assimila» la forma astratta diventata l'idea universale. Questi due elementi appartengono alla stessa intelligenza e concorrono ad una sola e medesima intellezione: «E perciò né l'intelletto possibile può capire senza l'intelletto agente, né questo senza quello» [20].

Ma in che modo si esercita questa attività dell'intelletto agente sull'immagine che è fuori di lui? come l'immagine può diventare idea e come l'idea viene «impressa» nell'intelletto possibile in cui da «specie impressa» diventa «specie espressa»? Sono altrettanti misteri che la teoria aristotelica si contenta di affermare senza provare nulla né spiegare *realmente,* né rispondere alle difficoltà di una attività trascendente in una intelligenza la cui attività è immanente per natura.

Restando, invece, agostiniano come nella sua teoria della conoscenza

---

[18] «Cum cogitamus de intellectu agente et possibili, non debemus cogitare quasi de duabus substantiis, vel quasi de duabus potentiis ita separatis quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens quod tamen homo, cuius est intellectus, ignoret...; sed sic cogitandae sunt illae duae differentiae quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 4 ad. 5; II, 571 ab.

[19] «Cum sit alia et alia intellectus differentia, una est per quam ordinatur anima ad suscipiendum, altera vero per quam ordinatur ad abstrahendum». *Ibid.* concl.; II, 569-570.

[20] «Unde nec possibilis intelligit sine agente, nec agens sine possibile». *Ibid.* concl.; II, 569 a.

sensibile e in conformità alla propria tendenza, Bonaventura, fedele ai suoi principi, avrebbe ugualmente spiegato la conoscenza intellettuale e l'«astrazione» stessa per *azione* e *reazione:* l'oggetto agisce sul soggetto; l'oggetto sensibile *agisce* sul senso che *reagisce* all'impressione dell'organo, e in questa reazione, produce in sè l'immagine che è il risultato dell'*azione* dell'oggetto e della *reazione* del soggetto, come vedemmo a proposito della teoria della conoscenza sensibile in S. Bonaventura.

Lo stesso sarebbe per la *conoscenza intellettuale* nella fedeltà ai *principi* bonaventuriani e agostiniani: davanti all'immagine che è gia nell'anima, nella sua parte *sensibile* (il senso), l'anima stessa *reagisce* nella sua parte *intellettuale* (l'intelligenza) e così produce, in se stessa e secondo la propria natura, l'*idea* corrispondente all'immagine. Il Dottore Serafico stesso non ha detto che l'intelligenza «imprime in se medesima la specie intellettuale»? (V. nota I6).

La famosa «illuminazione dell'«intelletto agente» non è altro che la reazione dell'intelligenza davanti all'immagine, reazione mediante la quale imprime in se stessa l'*idea* corrispondente all'immagine — donde l'«illuminazione» —; idea che essa *esprime* per mezzo del concetto — specie *espressa.*

In tal modo non più illuminazione trascendente e impossibile dell'intelletto agente fuori di sè: l'intelletto *agente* è l'intelligenza stessa in quanto *agisce* o *reagisce* su se stessa di fronte all'immagine per formare l'idea corrispondente secondo la propria natura intellettuale; l'intelletto *possibile* è la stessa intelligenza in quanto si arricchisce di un'idea «impressa» in lei per la stessa reazione intellettuale — della *stessa natura* perché formata della propria sostanza — *oggettiva* perché dovuta all'azione dell'*oggetto* e in corrispondenza con l'*oggetto.*

Così si realizza anche l'intuizione aristotelica e scolastica, secondo cui l'intelletto possibile «diviene ogni cosa» — intellectus fit *omnia* — poiché il *divenire* suppone non una semplice recezione passiva, ma una *reazione,* un'*attività iimmanente* di assimilazione, come nel divenire e nella crescita di ogni organismo vivente.

3. La conoscenza «sapienziale»

S. Bonaventura non è soddisfatto dell'astrazione, della spiegazione aristotelica della formazionc delle idee, che pur tuttavia egli difese. Il problema che gli preme soprattutto è l'*universalità* la *necessità* e l'*eternità* delle idee. Se le idee provengono dalle cose materiali per astrazione essendo queste *singolari, contingenti, passeggere* come possono essere il fondamento dell'universalità, della necessità ed eternità delle idee: «Se,

dice il Dottore Serafico, la nostra conoscenza [21] è opera della ragione che fa astrazione dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità e che raggiunge ciò che è immutabile, senza limiti di luogo e di tempo; e se niente è immutabile, senza limiti, se non ciò che è eterno, e tutto ciò che è eterno è Dio o in Dio, ne risulta che la nostra conoscenza delle idee è fondata in Dio; che Dio è la ragione di tutto, la regola infallibile e la luce della verità» [22].

Un aristotelico avrebbe detto che il fondamento dell'universalità, della necessità e dell'eternità delle idee si deve alla stessa astrazione che libera dalle cose singolari, contingenti e temporali ciò che vi è in essa di universale, di necessario e di eterno. Lo spirito concreto di Bonaventura non può esserne soddisfatto, perché le cose, essendo singolari, contingenti e temporali non possono essere il fondamento dell'universalità, della necessità delle idee. Se si dice che le idee come tali sono dovute all'astrazione, Bonaventura risponde che, poiché l'astrazione è un'operazione intellettuale, l'universalità, la necessità e l'eternità sarebbero fondate sulla intelligenza umana che è singolare, contingente e temporale. Ciò che è assurdo.

L'astrazione quindi non può essere il fondamento delle idee, il quale può stare solo nell'immutabile, nel necessario e nell'eterno che è Dio, ossia nelle idee esemplari in Dio, che sono raggiunte per mezzo dell'illuminazione. L'astrazione dunque ha il suo ultimo fondamento e la sua spiegazione finale nell'*illuminazione* [23] ove S. Bonaventura ritrova pienamente se stesso.

---

[21] Si è preteso che S. Bonaventura parlando di «diiudicatio» non parlò delle «idee» e della loro necessità, ma solamente dei «giudizi» i quali soltanto implicherebbero un riferimento a Dio. Ma come vedemmo, il nostro Dottore parla già di «diiudicatio» nella «presa di coscienza» della *conoscenza sensibile* in cui essa implica non il giudizio nel senso abituale, ma il cogliere conscio e oggettivo del singolare. Lo stesso per la conoscenza intellettuale nella quale la «diiudicatio» è una «semplice apprensione» e non un giudizio nel senso abituale; la *presa di coscienza di un'idea* nella conoscenza e non un rapporto tra *due* idee.

[22] «Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem; nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile nisi quod est aeternum: omne autem quod est aeternum est Deus vel in Deo; si ergo omnia quaecumque certius diiudicamus per huiusmodi rationem diiudicamus, patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter... et intellectualiter». *Itinerarium,* c. II, n. 9; V, 301 b - 3o2 a.

[23] « Necessitas non venit ab existentia rei in materia quia est contingens; nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio si non esset in re; venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent abtitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur... vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire». *Ibid.* c. III, n. 3; V, 304 b.

a) *Necessità dell'illuminazione*

S. Bonaventura nel ricercare la ragione dell'universalità, della necessità e dell'eternità delle idee, la trova solo in Dio che solo è uno, necessario ed eterno. Ogni cosa, che rappresenta un'idea, è perciò l'espressione di un'idea necessaria ed eterna nell'intelligenza divina da cui tutto procede, essendo Dio la ragione eterna di tutto. La nostra conoscenza, che raggiunge idee universali, raggiunge quindi queste idee dell'intelligenza divina, le idee esemplari di tutte le cose, secondo le quali tutto procede dall'intelligenza creatrice [24].

«Se la nostra intelligenza, nella sua conoscenza di certezza raggiunge in qualche modo queste regole e ragioni immutabili, è per un'esigenza della nobilità della conoscenza e della dignità di colui che conosce. Dico della nobilità della conoscenza, perché una conoscenza certa è impossibile se non vi è immutabilità da parte dell'oggetto ed infallibilità da parte del soggetto. Ora l'oggetto *creato* non è immutabile; e neppure l'intelligenza *umana* è infallibile per se stessa.

Perciò, se cerchiamo il fondamento di una conoscenza immutabile e infallibile dobbiamo ricorrere alle idee esemplari nell'intelligenza divina e alla sua luce che dà l'infallibilità al soggetto conoscente e la immutabilità all'oggetto conosciuto» [25].

Una spiegazione completa della conoscenza dunque non è data né da Aristotele né da Platone, ma dalla sintesi delle loro rispettive posizioni: è vero che la conoscenza comincia dai sensi e continua con l'astrazione dell'intelligenza che coglie la *forma* delle cose e *forma* così le sue idee universali e necessarie; queste idee però possono avere il loro ultimo fondamento solo nelle *idee esemplari* platoniche che S. Agostino ha ri-

[24] «Et ideo leges illae per quas iudicamus certitudinaliter, de omnibus sensibilibus in nostram considerationem venientibus, cum sint infallibiles... necesse est eas esse incommutabiles... eternaliter existentes in arte aeterna... et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam... per quam iudicat mens nostra cuncta quae per sensus intrant in ipsam». *Ibid.* c. II n. 9; V, 302 a.

[25] Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognosentis. Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem creata non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione; similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utrumque sit creata et prodierit de non-esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem, et ad lucem omnino infallibilem, necesse est quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam, et ad lucem et veritatem; lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili». *De Scientia Christi,* IV, concl.; V. 23 b.

portato alle idee del Verbo divino «nel quale tutto è stato creato», idee che sole danno ragione dell'universale e del necessario nelle cose contingenti e nell'intelligenza creata non meno singolare e contingente. Così, nell'unione di Aristotele e di Platone completati da Agostino, Bonaventura vede la verità integrale che egli cerca [26].

La conoscenza intellettuale, per astrazione dalle cose materiali, come pure la conoscenza delle realtà.spirituali, quali l'anima e Dio, esigono il ricorso all'intelligenza divina e alle sue idee esemplari. Questo ricorso S. Bonaventura, seguendo S. Agostino, lo chiama *illuminazione.* Ma cos'è l'illuminazione che sembra richiedere un intervento divino nella conoscenza?

b) *Natura dell'illuminazione*

S. Bonaventura ammette questo intervento divino, che però può essere *soprannaturale o naturale.* Il Dottore Serafico esclude il primo che farebbe della conoscenza una *grazia,* la quale si sostituirebbe all'incapacità della natura. L'illuminazione quindi non implica un «concorso speciale» di Dio. Implicherebbe soltanto il «concorso generale» che è d'ordine puramente *naturale,* il concorso universale della *causa prima* nell'essere e nell'attività della *causa seconda;* giacché questa non è per se stessa, ma in dipendenza dalla causa prima che le dona l'*essere* — continuamente — e da cui riceve anche l'*attività* che è in dipendenza dell'essere: *operari sequitur esse.*

Ma poiché questo «concorso generale» è in principio lo stesso in ogni creatura, S. Bonaventura esita a ridurvi l'illuminazione intellettuale: «Se è il concorso generale, Dio così non può essere maggiormente chiamato la ragione della sapienza che la ragione della fecondità della terra» [27]. L'illuminazione tuttavia non è un «concorso speciale», altri-

[26] «Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam *sapientiae,* quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat viam *scientiae,* quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur quod, inter Philosophos, datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora; hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum Sanctum, datus est Augustino». *Sermo IV, Christus unus omnium Magister,* nn 18-19; v, 572 a.

[27] «Si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae». *De Scientia Christi,* IV, concl.; V, 23 ab.

menti «ogni conoscenza sarebbe infusa e nessuna sarebbe acquisita o innata, ciò che è assurdo» [28].

Il Dottore Serafico sembra respingere l'una e l'altra soluzione per rifugiarsi in un «concorso particolare». Ma, a spiegarlo, non è altro che il *concorso generale* della causa prima in ogni causa seconda nell'ordine puramente naturale e filosofico, il quale non esclude ma include una distinzione del concorso divino *secondo la natura dell'essere,* poiché il concorso nell'intelligenza è superiore al concorso nella fecondità della terra, secondo il principio: *operari sequitur esse — l'attività è* della natura dell'*essere.*

Tutte le spiegazioni del Serafico esprimono il *concorso generale,* cioè la *cooperazione* della causa prima e della causa seconda: «La conoscenza implica l'azione della ragione eterna in quanto regola e muove l'intelligenza, benché quest'azione non si eserciti da sola, ma in unione con la ragione creata e in quanto questa raggiunge per contuizione, la ragione increata parzialmente secondo il nostro stato attuale di vita» [29].

In tal modo ha ragione Agostino, come non ha torto Aristotile di affermare che «la conoscenza si genera per la via del senso, della memoria e dell'esperienza, donde si forma in noi l'universale, principio dell'arte e della scienza» [30].

Vi è sempre *cooperazione* della causa prima e della causa seconda, secondo il principio filosofico del «concorso generale». «Nessuno può imparare se Dio non insegna. Questo però non significa che ogni conoscenza è infusa, ma solamente che la luce creata non può realizzare la sua operazione di conoscenza senza la *cooperazione* della luce increata per la quale è illuminato ogni uomo che viene in questo mondo... Non che Dio sia tutta la causa, ma in quanto senza di lui nessuna potenza creata può agire» [31]. «E Dio insegna non per ispirazione né per infusione

---

[28] «Si specialis cuiusmodi est in gratia, ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa, et nulla est acquisita vel innata; quae omnia sunt absurda». *Ibid.*; V, 23 b.

[29] «Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae» *Ibid.*

[30] «Unde licet anima, secundum Augustinum, connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, e quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae». *Christus unus omnium Magister,* IV n. 18; V, 572 a.

[31] «Nullus potest aliquid addiscere nisi Deus doceat. Hoc enim non dicitur quia omnis cognitio sit infusa, sed quia lumen creatum non potest efficere operationem suam absque cooperatione luminis increati per quod illuminatur omnis homo qui venit

d'idea, ma cooperando alla luce creata e conservandola nell'essere» [32].

La causa creata della conoscenza non esclude la causa increata; anzi, una include l'altra» [33]. Il principio della conoscenza segue il principio dell'essere: come l'essere della creatura è in costante dipendenza dall'essere della Causa prima, così la conoscenza creata è in dipendenza dalla Conoscenza increata, senza tuttavia escludere che le cose create non abbiano il loro essere proprio né la loro propria attività di conoscenza [34].

c) *L'illuminazione in atto*

L'illuminazione è dunque l'applicazione del principio del «concorso generale» della Causa prima all'*essere* e all'*operazione* della causa seconda. Come la causa seconda — la creatura — non ha l'*essere* se non lo riceve dalla Causa prima — il Creatore che le ha *dato* l'essere e la *conserva* nell'essere —, così la causa seconda non può *operare* se non in cooperazione con la Causa prima. È un principio evidente in metafisica.

Nel caso particolare della conoscenza e in virtù del principio universale del «concorso generale», l'intelligenza riceve l'*essere* ed è «conservata» dalla Causa prima, la «Ragione eterna». E, in virtù dello stesso principio, la ragione creata non opera se non in cooperazione con la «Ragione eterna che la *dirige* e la *muove*» [35]. La Ragione eterna influisce sulla ragione creata dandole l'intelligenza e la sua luce; la ragione creata, da parte sua, opera in relazione alla Ragione eterna che la muove e dirige la sua attività.

Questa relazione della ragione creata alla Ragione increata, che S. Bonaventura chiama «visione nelle ragioni eterne», non è d'altronde altra

---

in hunc mundum... Haec enim dicta sunt non quia Deus sit tota causa, sed quia sine ipso non potest agere aliqua virtus creata» *II Sent.* d. 28 a. 2 q. 3, concl.; II, 690 a.

[32] «Et Deus dicitur docere non inspirando, sive infundendo, sed cooperando lumini dato et conservando illud». *Ibid.* d. 7 p. 2 a. 1 q. 1, ad 6; II, 191 b.

[33] «Sicut in operibus creaturae non excluditur cooperatio Creatoris, sic in ratione cognoscendi creata non excluditur ratio cognoscendi increata, sed potius includitur in eadem». *De Scientia Christi,* IV, ad 3; V. 24 b.

[34] «Ad illud quod obicitur quod eadem sunt principia essendi et cognoscendi, dicendum quod sieut principia essendi intrinseea non sufficiunt sine illo primo principio, extra quod est Deus, ad esse, sic nec ad plenum cognoscere. Unde licet illa principia sint aliquo modo ratio cognoscendi, non propter hoc excludunt illam rationem cognoscendi primam a nostra cognitione, sicut non excludunt in actu essendi». *Ibid.,* ad 14; V, 25 b.

[35] «Ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita seeundam statum viae». *Ibid.,* concl.; V, 23 b.

cosa che il finalismo dell'operazione intellettuale la quale realizza la sua conoscenza nel tendere alla Ragione eterna e alle ragioni eterne che la muovono per attrazione. Queste ragioni eterne sono le idee esemplari nell'Intelligenza divina, la ragione dell'essere determinato delle cose e della determinazione dell'intelligenza creata, nella sua conoscenza: mossa dalle cose, l'intelligenza le coglie intellettualmente tendendo alle ragioni eterne, ossia alle idee esemplari «guardando all'esemplare — *aspiciendo exemplar*» dirà la Scuola bonaventuriana.

In tal modo, come abbiamo visto l'intelligenza conosce imprimendo in se stessa le idee in relazione, da una parte, alle cose che sono il punto di partenza della conoscenza, e, dall'altra, alle idee esemplari che muovono l'intelligenza all'intellezione e *regolano* e *specificano* questa intellezione mediante la determinazione delle cose e la determinazione delle idee esemplari.

Questa intellezione in relazione alla «Ragione eterna» si opera d'altra parte nel puro ordine *naturale* e non implica la visione di Dio né quella delle «ragioni eterne» che sono soltanto i «valori dell'essere» nella indivisibilità dell'Essere, ed è la semplice applicazione del finalismo dell'operazione intellettuale mossa e regolata da questi valori: «Sono pochi, dice S. Bonaventura, coloro che sanno che nella loro operazione intellettuale raggiungono quelle ragioni eterne; anzi, pochissimi vogliono crederlo, perché sembra difficile che la nostra intelligenza non ancora elevata alla contemplazione delle realtà eterne possa così raggiungere l'Intelligenza divina e le sue idee» [36].

Ma qui si tratta di una pura legge naturale che non implica la conoscenza di Dio, come il movimento di una pietra verso il centro della terra non implica la conoscenza di questo centro da parte della pietra. L'intelligenza, anche nella sua «contuizione» non conosce in Dio, ma attuando *in se stessa* le sue idee nella sua mozione spontanea verso la «Ragione eterna» e verso le «ragioni eterne» [37].

---

[36] «Pauci sunt qui isto modo illas rationes sciant se attingere, immo, quod plus est, pauci sunt qui volint hoc credere, quia difficile videtur intellectui ad aeterna contemplanda nondum elevata, quod ita habeat Deum praesentem et propinquum, cum tamen dicat Paulus [Actus XVIII, 27] quod 'non longe est ab unoquoque nostrum'». *Ibid.*, ad 19; V, 26 a.

[37] «Intellectus vero, sive circa creaturam, sive circa Creatorem negotietur semper refertur ad rationes aeternas, ad quas per creaturas et iam e levat contemplandas». *III Sent.* d. 35 a. un. q. 3, ad 2; III, 779 a.

Capitolo IV

LA CONOSCENZA DI DIO

Abbiamo visto come per S. Bonaventura la conoscenza *incominci* dai sensi, ma non sia esatto dire che ogni conoscenza *viene* dai sensi; poiché questi possono dare solo ciò che è materiale — nessuno dà ciò che non ha — le idee, l'anima e Dio non provengono dai sensi ma dall'illuminazione intellettuale.

Dire che tutto ciò e frutto dell'*astrazione* vuol dire sostituire il *fatto* con una *parola* lasciando inspiegato il fatto stesso della conoscenza intellettuale. Abbiamo visto che S. Bonaventura, dopo aver ridotto la conoscenza intellettuale delle cose materiali all'astrazione, ha finalmente dovuto spiegare questa con l'illuminazione: l'astrazione, dandoci le idee spirituali, universali, necessarie ed eterne, implica una relazione alle idee dello spirito divino che solo può dare la ragione dello spirituale, dell'universale, del necessario e dell'eterno. E questa relazione si chiama illuminazione; perciò l'astrazione non trova la sua esplicazione finale se non nell'illuminazione, come è stata spiegata sin qui: lo spirito umano forma Ie proprie idee in se stesso, sotto il primo impulso dei sensi, ma in relazione con le idee o ragioni eterne che *muovono* e *regolano* la nostra conoscenza.

Questa è l'origine delle idee in generale. Ma da dove ci proviene l'idea e la conoscenza di Dio? Ecco la domanda che poniamo a S. Bonaventura in questo capitolo di suprema importanza in tutti i tempi, ma specialmente oggi in cui si tende a negare la possibilità della conoscenza di Dio e quindi la sua stessa esistenza.

1. Conoscenza naturale di Dio

Secondo S. Bonaventura, la conoscenza di Dio, per virtù stessa delle nostre facoltà aperte all'infinito è indubbia. Spesso anche sembra affermare, con gli ontologisti, che Dio è il primo conosciuto, poiché è per lui

e in lui che noi conosciamo tutto. La stessa teoria dell'illuminazione non fa di Dio il fondamento della conoscenza intellettuale, la ragione di tutti i nostri giudizi necessari e immutabili? L'illuminazione non implica la visione delle ragioni eterne e, poiché queste sono Dio stesso, la visione di Dio in sè?

a) *Bonaventura è ontologista?*

Come abbiamo già visto, ogni formazione d'idea e di gudizio comporta una relazione della nostra intelligenza all'assoluto; ma questo non implica la visione delle idee che non esistono come tali, né di Dio stesso, non più che la caduta della pietra in direzione del centro della terra implichi la conoscenza di questo da parte di quella. Lo stesso è per l'intelligenza mossa nella sua operazione dai valori o idee eterne: essa non vede questi valori e queste ragioni eterne, ma la sua operazione finalista è *mossa* e *regolata* da esse: «Queste regole sono infallibili, indubitabili, ingiudicabili, per loro mezzo si effettua ogni giudizio... Esse hanno le loro radici nella luce eterna e vi conducono, ma nondimeno *questa non è veduta in sè*» [1].

Le idee, le ragioni eterne, non sono vedute in sè; la luce eterna che guida l'intelligenza nella sua operazione naturale non è vista in sè; Dio non è veduto in sè e nella sua essenza, ma è percepito nei suoi effetti: «Dunque se certe autorità sembrano affermare che nella vita presente Dio è visto e afferrato dall'uomo, non bisogna per questo intendere che Dio è visto nella sua essenza, ma che è conosciuto nel suo effetto interiore... A meno che si tratti di un rapimento soprannaturale, come lo crediamo di S. Paolo che, per un privilegio speciale, fu innalzato al di sopra del nostro stato presente» [2].

La dottrina dell'illuminazione non implica perciò affatto l'ontologismo, la teoria di Dio «primo conosciuto», di «Dio visto in sè», naturalmente. Ma non succede a Bonaventura di difendere espressamente la teoria di Dio primo conosciuto? come nel celebre passaggio dell'*Itinerario*: «È strana la cecità della nostra intelligenza che non considera ciò che

---

[1] «Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium et non est de illis... Hae enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur». *In Hexam.* II, 10; V, 338 a.

[2] «Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur... nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur». *II Sent.* d. 23 n. 2 q. 3, concl.; II, 544 b.

vede dapprima, e, se lo vede, non vi pone attenzione; così l'occhio del nostro spirito, attento agli esseri particolari e universali, non percepisce l'essere stesso, fuori di ogni determinazione, benché sia il primo a presentarsi al nostro spirito che, per suo mezzo, percepisce tutto» [3].

Perché, davanti alla moltitudine degli esseri, prima di specificarne uno in particolare, l'intelligenza li abbraccia tutti nell'idea d'essere che tutti li include. L'essere quindi è ciò che si presenta in primo luogo al nostro spirito. E se questo vuole determinarne uno in particolare, lo vede anzitutto come essere, per specificarlo poi secondo le sue determinazioni particolari: e perciò, a meno di conoscere quel che è l'esser in sè, non si può sapere pienamente la definizione di una sostanza speciale» [4].

Infatti la psicologia ci insegna che ogni nuova conoscenza ci viene da una conoscenza anteriore, che essa specifica, e che così, si arriva necessariamente ad una prima conoscenza che conteneva implicitamente tutte le altre. E questa prima conoscenza è quella dell'essere: «Ogni conoscenza proviene da una conoscenza preesistente; l'intelligenza esperimenta quindi in sè una luce mediante la quale conosce l'essere primo» [5].

Bonaventura dunque sembra cadere in piena contraddizione: da una parte Dio, l'essere primo, è il primo conosciuto; dall'altra afferma in tutte le sue opere che, allo stato attuale, l'uomo non può vedere Dio in sé. Si dirà con Rosmini che il primo conosciuto è l'*idea* di Dio e non Dio stesso, e che l'idea di Dio è innata nell'uomo? Sarebbe andare contro la dottrina espressa di S. Bonaventura secondo cui la nostra intelligenza, al suo nascere, e come una tavola rasa — sicut tabula rasa — sopra la quale non è scritto niente [6].

E, d'altronde, il Dottore Serafico dichiara categoricamente che «l'essere è ciò che appare in primo luogo all'intelligenza, e questo essere è l'atto puro» [7], e non una idea.

Bonaventura, intuitivo e dinamico, operava nell'intuizione e nel di-

---

[3] «Mira igitur est caecitas intellectus qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere... et si videt non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit». *Itinerarium*, c. V, n. 4 V, 309 a.

[4] «Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri difinitio alicuius specialis substantiae». *Ibid.* c. III, n. 3; V, 304 a.

[5] «Omnis cognitio fit ex praeexistente cognitione, ergo necessario intelligentia experitur in se quod habeat aliquod lumen per quod cognoscat primum esse». *In Hexaem.* V, 30; V, 359 a.

[6] «Intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa, et ita in omnimoda possibilitate». *II Sent.* d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 f. 5; II, 118 a.

[7] «Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus». *Itinerarium*, c. V, n. 3; V. 308 b.

namismo della verità, senza troppo occuparsi delle apparenti contraddizioni della sua espressione. Egli ha dato almeno gli elementi della loro soluzione. Nella teoria della illuminazione, abbiamo veduto che le idee si formano nella nostra intelligenza attuandosi in relazione all'Intelligenza assoluta e le sue idee divine che muovono e regolano il nostro intelletto *senza che siano viste in se stesse,* e senza che Dio sia veduto in sè. Dio è dunque «il primo conosciuto», ossia la ragione prima di tutte le nostre conoscenze, benché non conosciamo Dio in sè.

La *riflessione* ci fa vedere che tutte le nostre conoscenze sono fondate in lui e che l'idea di essere, che è l'idea di Dio, contiene implicitamente tutte le altre idee. Dio è quindi il primo conosciuto, benché l'intelligenza sia al principio una tabula rasa e ogni conoscenza, e la stessa idea di Dio, si formino in noi solo in seguito ad un'azione degli oggetti materiali sui sensi e al dinamismo della nostra intelligenza in relazione all'essere e ai valori d'essere, cioè a Dio e alle idee esemplari.

Quel che è innato in noi non è l'idea di Dio, ma il potere dell'intelligenza di esprimere l'essere e le idee dell'essere. E siccome tutto è contenuto nell'essere, così ogni idea è implicitamente nell'idea di essere che è «la prima» senza che sia innata, senza che l'Essere sia visto in sè e senza che S. Bonaventura sia ontologista, poiché egli nega la visione naturale di Dio e delle idee eterne in sè.

b) *Conoscenza per contuizione*

Per Bonaventura, Dio non è conosciuto immediatamente e in sè nel nostro stato attuale. E questo non a causa del peccato originale. ma per la natura finita della nostra intelligenza. La conoscenza è un'adeguazione del soggetto all'oggetto; non vi può essere adeguazione tra il finito e l'infinito. E se la nostra intelligenza fosse semplicemente finita, non avremmo alcuna idea di Dio. Se ne abbiamo una conoscenza *analogica o anagogica,* come vedremo in seguito, ciò è dovuto al fatto che la nostra intelligenza è in potenza all'infinito, aperta all'infinito, perchè niente di finito può soddisfare il suo desiderio: «La conoscenza naturale dell'anima non ha limiti in sè; e perciò è destinata in qualche modo a conoscere tutto; quindi la conoscenza non è soddisfatta da un conoscibile qualunque, ma soltanto da colui che ha in sè tutto il conoscibile e nel quale tutto è conosciuto»[8].

[8] Cognitio enim animae naturalis est cognitio non arctata; unde nata est quodammodo omnia cognoscere, unde non impletur cognitio eias aliquo cognoscibili nisi quod habet in se omnia cognoscibilia et quo cognito omnia cognoscentur». *I Sent.* d. 1 a. 39. 2, concl.; I, 40 b.

Questa conoscenza umana, aperta all'infinito ma, in quanto adeguata, limitata al finito, è nella natura stessa dell'uomo e sarebbe esistita ugualmente nello stato d'innocenza: «Neanche nello stato di innocenza l'uomo potrebbe vedere Dio nella sua essenza, ossia faccia a faccia»[9]. «Soltanto in cielo vedremo Dio immediatamente e nella sua sostanza, di modo che non vi sarà alcuna oscurità. Nello stato d'innocenza e nello stato di caduta, Dio è visto come in uno specchio; in una maniera però differente, perchè nello stato d'innocenza Dio era visto in uno specchio chiaro, mentre nello stato di miseria attuale, è veduto in uno specchio oscurato dal peccato del primo uomo; perciò è visto in uno specchio e in enigma» [10].

Nello stato attuale dell'umanità, Dio è raggiunto naturalmente dall'uomo, ma oscuramente, attraverso lo specchio delle creature. Non è raggiunto immediatamente ed in sè; e neppure per mezzo dell'astrazione dalle cose materiali che non possono dare l'idea di Dio, ma è raggiunto nell'anima che, partendo dalle cose sensibili, risale naturalmente ad una certa intuizione di Dio, ragione presente e causa di tutto. È ciò che S. Bonaventura chiama *contuizione.*

Il Dottore Serafico è sempre fedele al principio della conoscenza umana: ogni conoscenza *comincia* dai sensi, ma non tutta la conoscenza *viene* dai sensi. La conoscenza sensibile è soltanto il punto di partenza dell'azione propria dell'intelligenza che forma in sè le sue idee in relazione, da un lato, con le cose e, dall'altro con i loro valori d'essere nell'Essere assoluto, ossia con le *idee* dell'Intelligenza divina. È la dottrina dell'*illuminazione* in quanto concorso generale della Causa prima alla causa seconda. L'intelligenza, governata dai valori o ragioni eterne sperimenta di raggiungerli in qualche modo, come termine della sua operazione, senza pertanto che veda questi valori in sè né — ciò che è lo stesso — Dio in sè.

La percezione dei valori o di Dio al termine dell'apertura dell'intelligenza all'infinito è la *contuizione,* che non è un'intuizione propriamente detta, poiché l'oggetto non è raggiunto in sè, nella sua chiarezza, ma partecipa dell'intuizione in ciò che si riferise all'essere *concreto* e non ad un'*idea astratta* come per gli aristotelici: «L'intelligenza, in qualche modo, risale dalla molteplicità delle cose alla contuizione della semplicità divi-

---

[9] «Nec sic intelligendum est quod homo in statu innocentiae videret Deum in sua essentia, sive facie ad faciem». *II Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 concl; II. 544 b.

[10] «Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae. videtur Deus mediante speculo, sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum... In statu vero miseriae, videtur per speculum obscuratum per peceatum primi hominis, et ideo nunc videtur per speeulum et in aenigmate. *Ibid.* 544-545.

na» [11]. Nella ragione eterna divenuta oggetto di *contuizione* e non di *visione,* perché questa è riservata ad uno stato superiore dell'uomo [12].

Così, grazie all'apertura dell'intelligenza all'infinito, solo nel quale essa trova il suo riposo, «tutti gli spettacoli della natura ci invitano alla contuizione di Dio» [13]. «Nel percepirli l'uomo sale alla contuizione divina» [14].

c) *I diversi modi della conoscenza di Dio*

S. Francesco vedeva Dio *in* tutte le creature. S. Bonaventura vede Dio *attraverso* le creature, per mezzo della *contuizione* che, partendo dalle creature, percepisce in Dio la loro ragione d'essere, poiché Dio è il fondamento della conoscenza, come è il fondamento di ogni essere. E «l'insieme delle cose è una scala per salire sino a Dio» [15]. «La contemplazione di tutte le creature ci porta al Dio eterno» [16]. Poiché Dio è il centro e il fine della nostra vita, noi dobbiamo tendere verso di lui nella contuizione [17].

Ma vi sono modi diversi di raggiungere Dio:

1) PER *APPRENSIONE* E PER *COMPRENSIONE*

«La conoscenza per *apprensione* ci dà un'idea vera, ma imperfetta di Dio. È la conoscenza per *contuizione.* La conoscenza di *comprensione* raggiunge Dio in se stesso nella sua totalità, per *intuizione.*

La prima conoscenza — di *apprensione* — richiede una *proporzione* tra la nostra intelligenza e Dio. E questa proporzione esiste, poiché la nostra intelligenza è in potenza all'infinito [18]. Ciò che basta ad una conoscenza oggettiva, pur non essendo questa adeguata, ma *anagogica.*

---

[11] «Intellectus, aliquo modo, per intelligentiam ascendit ad contuitum simplicitatis». *I Sent.* d. 34 a. un. q. 2, concl.; I, 590 b.

[12] «Ex parte a nobis contuita, secundum rationem viae». *De Scientia Christi,* IV, concl.; V, 23 b.

[13] «Spectacula nobis ad contuendum Deum proposita». *Itinerarium,* c. II, n. 11; V, 302 b.

[14] «Dum haec igitur percipit, et consurgit ad divinum contuitum» *In Hexaem,.* V, 33; V, 359 b.

[15] «Ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum». *Itinerarium,* c. I, n. 2; V, 297 a.

[16] «Omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum». *Ibid.* c. II, n. 11; V, 302 b.

[17] «In omni loco et tempore debet homo studere Deo intendere quasi sit coram eo, per mentis intuitum». *De sex alis Seraph.* c. VII, n. 12; VIII, 150 a.

[18] «Dicendum est quod est cognitio per comprehensionem et per apprehensionem. Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitae; cognitio

«Ma per la conoscenza di *comprensione* si richiede una proporzione di uguaglianza e di simiglianza; e questa uguaglianza e simiglianza non esiste nella situazione presente, perché l'anima nostra è finita in atto, e Dio è infinito» [19]. E la sua partecipazione alla natura divina è limitata attualmente nei suoi effetti dalla presenza del corpo materiale.

2) PER *AFFERMAZIONE* E PER *NEGAZIONE*

È la famosa divisione neoplatonica della via *positiva* e della via negativa di *ablazione*. Si può giungere a Dio partendo dalle creature e portandone le qualità positive all'infinito: dalla bellezza finita alla bellezza infinita, dall'essere finito all'essere infinito, dalla persona finita alla persona infinita. Ma si può andare a Dio anche per la via opposta, la via della negazione: Dio non è questo, Dio non è quello; e dopo aver negato in lui ogni imperfezione resta l'idea della Perfezione infinita ed ineffabile. Chi scolpisce una statua non aggiunge nulla al blocco di marmo, ma nel togliere tutto ciò che non è la bellezza e la perfezione, ottiene la statua ideale [20].

Non più dei neoplatonici, Bonaventura spiega perché le due vie — una che porta l'affermazione all'infinito e l'altra che nega tutto ciò che non è Dio — concludono alla medesima conoscenza dell'Essere infinitamente perfetto. Ma questa spiegazione si trova tutt'intera nella teoria bonaventuriana della potenza all'infinito della nostra intelligenza: sia che ne porti tutte le qualità all'infinito, sia che delle creature neghi tutto ciò che non è l'infinito, la sua *contuizione* termina nello stesso Infinito, il termine dell'intelligenza, potenza di espressione di tutto l'essere e di tutte le sue perfezioni, giacché l'intelligenza è il verbo dell'essere.

Resta da sapere quale sia la via più perfetta: quella dell'affermazione

---

vero comprehensionis consistit in inclusione totalitatis. Ad primam cognitionem requiritur proportio convenientiae; et talis est in anima respectu Dei, quia quodammodo est anima omnia per assimilationem ad omnia, quia nata est cognoscere omnia, et maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei». *I Sent.* d. 3 p. 1 a. un. q. 1 ad. 1; I, 69 a.

[19] Quantum ad cognitionem comprehensionis, requiritur proportio aequalitatis et aequiparantiae; et talis non est in anima respectu Dei, quia anima est finita, sed Deus est infinitus; et ideo hanc non habet». *Ibid.* 1. c.

[20] «Iste autem ascensus fit per affirmationem et ablationem: per affirmationem a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non est illud... Ablationem sequitur semper amor... Qui sculpit figuram nihil ponit, immo removet, et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulchram. Sic notitia divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem». *In Hexaem.* II, 33; V, 342 b.

all'infinito, o quella della negazione pseudo-dionisiaca? Abbiamo visto che S. Bonaventura afferma la superiorità di questa: *«Iste modus est conveniens magis»* [21]. D'altro canto l'*Itinerario* sembra spiegare la via francescana come quella dell'*affermazione,* che è l'universale contuizione divina attraverso tutte le creature.

Vedremo tuttavia — nel capitolo seguente — che se per Bonaventura le creature sono una scala per salire a Dio e uno specchio della sua presenza, nondimeno l'uomo arriva effettivamente a Dio solo rinunziando finalmente a tutte le creature ed elevandosi al di là per la «scala che è Cristo». Se dunque la via dell'affermazione è un mezzo per una certa elevazione e una certa conoscenza, infine è solo per la via negativa che si arriva al termine: «Le creature sono un mezzo d'elevazione verso Dio, ma non vi giungono, se non a condizione di abbandonarle cammin facendo» [22], nella via di negazione.

3) *PER MEZZO* E *NELLE* CREATURE

Si può conoscere Dio *per mezzo* delle creature per raggiungerlo in un lontano al di là: «Conoscere Dio *per mezzo* delle creature è innalzarsi a Dio per loro mezzo, come per una scala intermediaria. Ed è la via abituale di questa terra» [23].

Si può conoscere Dio anche *nelle* creature e come presente in esse. S. Fancesco non andava cercando un Dio lontano, al di là delle creature, ma lo vedeva in esse, come in una presenza immanente ed immediata. Non è la semplice percezione per contuizione, ma come per intuizione, secondo il modo proprio dei beati, accordato però «sia pure imperfettamente, ai mistici già da questa terra» [24]. «E questo modo è superiore al precedente» [25].

---

[21] *Ibid.*1. c.

[22] «Creaturae... sunt media in deveniendo, sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis». *I Sent.* d. 3 a. un. q. 3, ad 2; I, 75 b.

[23] «Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum». *Ibid.* concl.; I, 74 b.

[24] «Aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam... Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ispsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte». *Ibid.* 1. c.

[25] «Et hoc considerare est altius quam praecedens». *Itinerarium* II, 1; V, 299 b.

4) PER MEZZO DELL'*INTELLIGENZA* E PER MEZZO DELL'*AMORE*

La facoltà propria della conoscenza è l'intelligenza; ma siccome l'intelligenza implica l'unione dell'oggetto e del soggetto, e l'unione è opera dell'amore, ne risulta che «non c'è conoscenza perfetta senza l'amore» [26].

Non solo l'amore perfeziona la conoscenza, ma ne è il punto di partenza, perché prima di conoscere si *desiderava* sapere ed è l'*appetito* della conoscenza che spinge l'intelligenza alla sua concezione. E Bonaventura dice con Agostino: «L'appetito precede la generazione intellettuale dalla quale nasce la conoscenza di ciò che vogliamo sapere» [27]. L'amore è il punto di partenza della conoscenza, l'accompagna nella sua elaborazione e la completa nell'unione del conoscente e del conosciuto. E essendo tale unione essenzialmente opera dell'amore, questo penetra là dove la semplice intelligenza non può giungere: «Come dice S. Bernardo nel *De amore Dei,* la dove si ferma l'intelligenza, l'amore penetra ancora» [28].

Lo dice anche Dionigi, lo pseudo aeropagita, nel libro VII del *De divinis Nominibus,* nel capitolo della Sapienza, dove afferma che l'amore e la nostra potenza affettiva salgono molto piu in alto della nostra potenza conoscitiva. Infatti dice: «Bisogna riconoscere che la nostra intelligenza possiede una potenza per cui raggiunge l'intelligibile; ma anche una forza unitiva che supera la natura dell'intelligenza, con la quale si unisce a ciò che la supera» [29].

La più perfetta conoscenza di Dio che si possa avere sta nell'amore che è per se stesso una conoscenza e la più perfetta, quella dell'esperienza: «Nell'amore di Dio è congiunta la conoscenza: il mezzo più perfetto di conoscere Dio è nell'esperienza della sua dolcezza» [30].

La conoscenza d'amore, che non esclude la conoscenza d'intelligenza ma la guida e la completa, appartiene già all'ordine della conoscenza naturale delle cose, delle scienze e di Dio. Ma essa si realizza pienamente nell'ordine soprannaturale ove si effettua per essenza l'unità che la condiziona. È là che la ritroveremo nel suo compimento e nella sua piena luce.

---

[26] «Non est perfecta cognitio sine dilectione». *I Sent.* d. 10 a. 1 q. 2 f. 1; I, 197 a.

[27] «Partum mentis praecedit appetitus, quo id quod nosse volumus quaerendo, nascitur proles ipsa notitia». *Ibid.* d. 12 a. un. q. 4 contra 1; I, 225 a.

[28] «Sicut vult Bernardus, *De amore Dei,* ubi deficit intellectus ibi proficit affectus». *III Sent.* d. 31 a. 3 q. 1 concl.; III, 689 a.

[29] «Et Dionysius, septimo *De divinis Nominibus,* cap. de Sapientia, dicit quod altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognoscitiva. Ait eim sic: oportet agnoscere nostrum intellectum quamdam habere potentiam ad intelligendum per quam videt intelligibilia; unitionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se». *Ibid.* 1. c.

[30] «In amore Dei, ipsi gustui coniuncta est cognitio: optimus enim modus conoscendi Deum est per experimentum dulcedinis». *III Sent.* d. 35 a. un. q. 1, ad 5; III, 775 a.

2. La conoscenza soprannaturale di Dio

La profonda e sperimentale teoria della conoscenza di S. Bonaventura è sviluppata fin qui in pieno terreno filosofico — della ragione e dell'esperienza — e sarebbe già sufficiente da se stessa per confutare coloro che pretendono che il Dottore Serafico ha edificato una teologia, e non una filosofia. Abbiamo visto che filosofica e sperimentale è la sua teoria della conoscenza sensibile, come filosofica e sperimentale è la sua teoria della conoscenza «scientifica» o per «astrazione», come la sua teoria della conoscenza e sapienziale per illuminazione, come la sua conoscenza per contuizione basata sulle creature o sull'essere finito e che si innalza sino all'essere infinito, in virtù della potenza all'infinito dell'intelligenza e dell'amore; contuizione che sfocia nella conoscenza di Dio per apprensione, per *affermazione* e per *negazione per* e *nelle* creature, mediante l'*intelligenza* e mediante l'*amore.*

Ma la teoria stessa della conoscenza dimostra che la filosofia non basta a se stessa: l'intelligenza è aperta all'infinito, essa percepisce questo infinito al termine della sua potenza, ma essa vuole raggiungerlo in sè, faccia a faccia, e sperimenta la sua incapacità a realizzare la conoscenza perfetta alla quale aspira naturalmente. Ed ecco una delle questioni che la filosofia si pone naturalmente e alla quale non può rispondere da se stessa. Se la Rivelazione cristiana vi può rispondere — teoricamente e praticamente — noi avremo un esempio eloquente di filosofia cristiana: il *problema* è filosofico, poiché è quello stesso della conoscenza nella sua ultima fase, quello della conoscenza dell'Essere infinito in se; ma la *risposta* è data dalla Rivelazione cristiana procurando questa conoscenza e dando all'uomo il mezzo di realizzarla. Ecco dunque la dottrina bonaventuriana.

a) *Conoscenza per contemplazione*

Abbiamo visto che Dio è conosciuto dall'intelligenza e dall'amore. Conoscenza naturale che si apre all'infinito, raggiungendolo in certo modo — ma provando pure la sua incapacità ad afferrare l'oggetto in sè: «Niente può soddisfare l'anima se non l'oggetto per il quale essa è fatta. Ma questo è il Bene supremo che è al di sopra dell'anima, il Bene infinito che è al di là delle forze dell'anima»[31].

---

[31] «Nihil potest animam suficienter finire nisi bonum ad quod est. Hoc autem est bonum summum quod superius est anima, et bonum infinitum quod excedit animae vires». *I Sent.* d. 1 a. 3 q. 2, concl.; 1, 40 b.

[32] «Cognitio enim animae naturalis est cognitio non arctata; unde nata est quodammodo omnia cognoscere; unde non impletur cognitio eius aliquo cognoscibili nisi quod habet in se omnia cognoscibilia, et quo cognito omnia cognoscuntur». *Ibid.* I. c.

L'anima è soddisfatta solo con il possesso del Bene infinito che la supera infinitamente. Ciò che vale per l'amore vale anche per la conoscenza: «L'anima tende naturalmente ad una conoscenza senza limiti: essa dunque è soddisfatta solo con la conoscenza dell' infinito in cui ogni cosa è conosciuta» [32].

Quindi risulta sperimentalmente che la nostra anima tende naturalmente al possesso del Bene infinito e del Vero infinito, che essa tende non ad un indefinito che non la lascerebbe mai soddisfatta, ma verso l'Infinito stesso che solo potrà rispondere al suo bisogno di conoscenza e al suo bisogno d'amore [33]. Questo fatto sperimentale è confermato dalla Rivelazione cristiana la quale insegna che l'uomo è fatto per il possesso di Dio, e che ci dà anche il mezzo per raggiungere questo scopo nella contemplazione e nella beatitudine: «Dio è conosciuto nel vestigio delle creature, è conosciuto nella sua immagine nella nostra anima, è conosciuto nella sua inabitazione di grazia in essa, nell'unione intima di Dio e dell'anima, secondo l'affermazione dell'Apostolo [I *Cor.* 6, I7]: 'Chi si unisce a Dio diviene un solo spirito con lui'. Questa è la conoscenza che consiste nell'amore estatico, il quale si eleva al di sopra della comune conoscenza di fede» [34].

Sopra la conoscenza naturale per contuizione, secondo i diversi gradi che abbiamo analizzato, vi è una conoscenza soprannaturale di *fede* mediante la Rivelazione la quale ci insegna che Dio è Uno in tre Persone. Ma al di sopra della conoscenza di fede che è verbale è astratta, vi è la conoscenza contemplativa che è essenzialmente un effetto dell'amore ma non esclude affatto l'intelligenza, come vedremo.

L'amore, che è la grazia, cioè la partecipazione alla natura stessa di Dio che è Amore, ci unisce a Cristo e ci fa partecipare alla sua contemplazione nella Trinità divina: «Quando al sesto grado dell'Itinerario il nostro spirito si è unito al Primo Principio e al Mediatore Supremo tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, e in Lui esso contempla ciò che non ha niente di simile nelle creature e che supera ogni intendimento dell'intelligenza umana, non gli resta che elevarsi al di sopra di ogni cosa e al di sopra di se stesso nel Cristo, via e porta del Dio infinito» [35]. Questa

---

[33] «Ipsius animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum boninum et verum, et ut infinitum». *De Scientia Christi,* VI, concl.; V, 35 a.

[34] «Cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in affectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae, iuxta quod dicit Apostolus: 'Qui adhaeret Deo unus spiritus est'. Et haec est cognitio excellentissima quam docet Dionysius, quae quidem est in extatico amore, et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem». *III Sent.* d. 24, resp.; III, 531 b.

[35] «Cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit ut speculetur in Principio primo et Summo Mediatore Dei et hominum, Jesu Christo, ea quorum similia in creaturis

elevazione contemplativa del Cristo è opera d'amore: «In questo passaggio dalla contemplazione naturale alla contemplazione soprannaturale, bisogna superare tutte le operazioni intellettuali discorsive e l'apice dell'amore deve trasferirsi in Dio e trasformarsi in Lui. È una operazione mistica e soprannaturale segreta che nessuno conosce se non chi la riceve da Dio, e non la riceve se non chi la desidera, e non la desidera se non colui che il fuoco dello Spirito Santo che il Cristo ha mandato sulla terra infiamma» [36].

Questa contemplazione soprannaturale, che l'uomo deve desiderare, non è nel suo potere, ma è un dono dello Spirito Santo, spirito d'amore: «La natura non può far niente per ottenerla, ma l'anima aiutata dalla grazia vi si può disporre, ben poco con la speculazione e molto con l'unzione d'amore, poco con i discorsi e molto con la gioia interiore, poco con la parola e con gli scritti e tutto con il dono di Dio, cioè con lo Spirito Santo; poco o niente con le creature e tutto con l'essenza creatrice, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo»[37].

La contemplazione è opera del *dono della Sapienza* nell'anima recettiva, umile, desiderosa e amante, che impedirebbe la sua azione con la propria sufficienza e la propria curiosità: «In questa esperienza del dono della sapienza, l'anima amante lo Sposo deve ben guardarsi di basarsi sulla sua prudenza o sulla sua curiosità, perché lo Sposo subito svanirebbe e fuggirebbe dai suoi occhi... Infatti, se l'anima contemplativa si basasse sulle proprie opere, si ritroverebbe ben presto nel fango dei suoi fantasmi e non nell'amore unitivo, mentre credeva di elevarsi a cose sublimi» [38].

---

nullatenus reperiri possunt et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt, restat ut haec speculando transcendat, et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est via et ostium». *In Hexaem.* coll. II, n. 32 e. D. 32.

[36] «In hoc transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod 'nemo novit nisi qui accipit', nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus, inflammat quam Christus misit in terram». *Itin.* c. VII n. 4; V, 312 e.

[37] «Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni et multum unctioni, parum dandum est linguae et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui Sancto, parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui Sancto». *Ibid.* n. 5.

[38] «In huius sapientiae experientia, cavendum est valde homini Sponsum amanti ne multum proprie innitatur prudentiae vel curiositati, quia statim Sponsus evanesceret et evolaret ab oculis... Alioquin si homo contemplans propriis animae operibus innititur, cum se credit ad plurimum elevari, invenit se frequenter in luto phantasmatum et non esse in amore unitivo». *In Hexaem.* coll. II, n. 32; e. D. 32.

Ma prima di elevarsi alla contemplazionc sapienziale, l'uomo passa per diversi gradi d'ascesa soprannaturale. Il primo grado è quello della *fede,* del semplice assenso alla parola rivelata; ma al di sopra della fede, vi è la *contemplazione* con il dono dell'*intelletto* [39]. E al di sopra dell'intelletto, vi è la contemplazione sapienziale dell'*amore* che è «al di là di ogni concetto e che nessuno conosce se non colui che l'ha sperimentata. Perché vi sono nell'anima più facoltà apprensive, come la sensazione, l'immaginazione, la stimativa, la intellettiva; ma per giungere alla conoscenza suprema, bisogna andare oltre tutte le facoltà di apprensione e darsi all'amore che le trascende tutte» [40].

Lasciando le sensazioni, le immagini, i concetti e il discorso razionale per unirsi a Dio nell'amore, l'anima penetra in piena luce divina e ne è anzitutto accecata. Abituata alla luce dei concetti umani, e venendo a mancare questa, lo spirito ha l'impressione di essere in piene tenebre benché in tenebre luminose, un poco come l'uccello notturno davanti alla luce del sole: «Abituato alle tenebre degli esseri finiti e alle immagini delle realtà sensibili, allorché il nostro spirito percepisce la luce spirituale infinita, gli sembra di non vedere nulla, non comprendendo ancora che queste tenebre sono l'illuminazione suprema, come l'occhio davanti alla luce pura sembra che non veda nulla» [41].

È la conoscenza che lo pseudo Dionigi chiama «docta ignorantia» — ignoranza sapiente [42]. Ignoranza, perché allo spirito sembra di non comprendere nulla; *dotta, sapiente* perché tutto è compreso in questa luce che lo spirito abituato alla luce naturale dei concetti non riesce ad afferrare, ma che comprenderà quando sarà elevato al modo soprannaturale della percezione, nell'intuizione pura, senza concetti.

Questa sarà la contemplazione del cielo e, in qualche grado, la contemplazione pienamente soprannaturale alla quale i santi partecipano glà da questa terra. Bonaventura, parlando di frate Egidio, compagno di S. Fran-

---

[39] «Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei». *III Sent.* d. 35 a. un. q. 3 ad 4; III, 779 a.

[40] «Est ibi operatio transcendens omnem intellectum, secretissima, quod nemo scit nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere; et in vertice est unctio amoris, et haec omnes transcendit» *In Hexaem.* II. 29; V, 341 a.

[41] «Unde verissime apparet quod 'sicut oculos vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestatissima naturae'; qua assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre». *Itinerarium.* c. V, n. 4; V, 309 a.

[42] «Sicut Dionysius dicit in libro de *Mystica theologia;* et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam». *II Sent.* d. 23 a. 2. q. 3, ad 6; II, 546 a.

cesco, riferisce che esso contava sette gradi di elevazione divina: «La fede, l'unzione, l'estasi, la contemplazione, il gusto, l'amplesso, il riposo; il più alto grado è riservato per il cielo, è la gloria» [43]. Ma già il quarto grado sembra essere *al di sopra delle tenebre* nella luce dell'intuizione divina: «Il quarto grado è l'amplesso allorché l'anima è così infiammata, amorosa e fuori di sè, che diviene atta all'intuizione della luce eterna. Questa è la contemplazione al di là delle immagini e dei concetti» [44].

b) *Conoscenza sperimentale soprannaturale*

Come abbiamo già visto, per S. Bonaventura ogni conoscenza *comincia* con l'esperienza; molto più, essa *è* esperienza, poiché ogni conoscenza è immanente [45] e non si realizza se non mediante la presenza dell'oggetto nell'anima, la sua «specie» sensitiva o intellettiva, o, meglio ancora, la propria realtà stessa [46]. Così più Dio sarà presente soprannaturalmente nell'anima più perfettamente essa lo conoscerà.

La sua conoscenza perfetta è riservata per il cielo: «Dio essendo la suprema luce è supremamente conoscibile in sè; e, poiché è la luce capace di riempire perfettamente la nostra intelligenza, egli sarebbe sommamente conoscibile in sè al nostro spirito se non vi fosse qualche difetto da parte della nostra facoltà di conoscenza, difetto che non sarà eliminato se non con la deiformità della gloria»[47].

Questa deiformità nella perfetta partecipazione alla natura e alle operazioni divine non avrà luogo se non in cielo, dopo l'eliminazione del «difetto», ossia della limitazione causata dalla materia, che allora sarà assunta o spiritualizzata. Intanto, anche su questa terra, vi è nell'anima in stato di grazia la partecipazione alla natura e alle operazioni divine e

---

[43] «Septem gradus contemplationis devotae sunt isti, scilicet ignis, unctio, extasis, contemplatio, gustus, ampiexus, requies; et octava sequitur gloria». *Sermo I in Sabbato sancto,* IX, 269 a.

[44] «Quartus gradus est quando anima sic est ignita, uncta et alienata, et est ad se reversa, tunc fit apta ad contuitum lucis aeternae, et haec est contemplatio, quando a phantasmatibus est alienata». *Ibid.* 1. c.

[45] «Quod est supra experientiam est supra intelligentiam humanam, quoniam cognitio generatur in nobis per experientiam». *IV Sent.* d. 10 p. 2 art. 2 q. 1 f. 2; IV, 234 a.

[46] «Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens... Si igitur Deus cognoscitur, necesse est quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur». *II Sent.* d. 23 a. 2 q. 3. concl.; II. 545 a.

[47] «Deus in se, tamquam summa lux, est summe cognoscibilis; et tamquam lux summe intellectum nostrum compiens, et, quantum est de se, esset summe cognoscibilis etiam nobis nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis, qui quidem non tollitur perfecte nisi per deiformitatem gloriae». *I Sent.* d. 3 p. 1 a. un. q. 1, concl.; I, 69 a.

quindi una possibilità di conoscenza sperimentale in misura della santità e della spiritualizzazione dell'anima: «La santità è la disposizione immediata alla sapienza» [48] che è conoscenza sperimentale: «La sapienza è conoscenza... non solo per modo di conoscenza speculativa e intellettuale, ma anche come conoscenza saporosa e sperimentale» [49].

La sapienza è una conoscenza d'amore, superiore alla conoscenza intellettuale: mentre questa non implica se non una presenza concettuale, la sapienza comporta l'unione e la presenza reale d'amore: «La conoscenza affettiva unisce più all'amato che non la conoscenza intellettuale al conoscibile, perché l'amore trasforma l'amante nell'amato» [50], fino all'unità.

Alcuni hanno affermato che la conoscenza di sapienza significherebbe per S. Bonaventura l'assenza di conoscenza reale, poiché questa non potendo verificarsi se non nell'intelletto, e l'amore oltrepassandolo, ciò significa realmente l'abbandono di ogni conoscenza reale. Il Dottore Serafico dice infatti: «Qui [nell'esperienza amorosa della sapienza] *deve cessare la nostra meditazione, perché è la fine di ogni conoscenza* e di ogni operazione: è la sapienza vera nella quale si realizza la conoscenza mediante la vera esperienza» [51]. «Quando lo spirito, in questa unione, è unito a Dio, in certa maniera dorme, in cert'altra veglia. Solo l'amore veglia imponendo silenzio a tutte le altre potenze» [52].

Bonaventura dice, infatti, che giunta all'unione d'amore, l'anima deve *cessare ogni meditazione* e che qui avviene la *fine di ogni conoscenza.* Ma egli aferma pure che vi è una *vera conoscenza,* una *conoscenza superiore,* con l'*esperienza* vera. Il Serafico si contraddice? Affatto: quello che deve cessare, «la fine di ogni conoscenza e di ogni operazione», si riferisce al modo *discorsivo* della conoscenza mediante i *concetti* ordinati, e non alla vera conoscenza che avviene per *esperienza* e per *intuizione.*

Quello che deve cessare nell'esperienza d'amore non è la conoscenza, ma il *discorso* per *immagini* e per *concetti* discorso che deve cedere il posto all'intuzione intellettuale e amorosa del dono della sapienza: «Per giungervi, dice S. Bonaventura, è necessario superare i sensi e le opera-

---

[48] «Sanctitas immediata dispositio est ad sapientiam». *In Hexaem.* II, 6; V, 337 a.

[49] «Sapientia est cognitio... non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis». *Quaestio disp. de perfectione ev.* q. 1, concl.; V, 120 b.

[50] «Affectiva magis unit ipsi affectabili quam cognitiva cognoscibili; unde amor transformat amantem, in amatum. *III Sent.* d. 26 a. 2 q. 1 ad 2; III, 570 a.

[51] «Et hic stare debet omnis meditatio nostra quia hic est finis omnis cognitionis et operationis: et est sapientia vera in qua est cognitio per veram experientiam». *De triplici via,* c. 1 n. 18 VIII, 7 b.

[52] «Cum mens in illa unione coniucta est Deo, dormit quodammodo et quodammodo vigilat: sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit». *In Hexaem.* I, 3o; V, 34 1 b.

zioni intellettuali che sono unite alle immagini» [53] e abbandonarsi al dono della sapienza che unisce la conoscenza intellettuale e l'amore: «La sapienza include l'uno e l'altro atto» [54].

Per S. Bonaventura, l'amore va al di là dell'intelligenza già nell'ordine naturale, come abbiamo visto, ma *implica la conoscenza* che, per se stessa, appartiene all'intelligenza: «L'atto del dono della sapienza è un atto di conoscenza e un atto d'amore insieme: comincia nella conoscenza e si completa nell'amore, per il fatto che il gusto o il sapore è la conoscenza sperimentale della Bontà e della Dolcezza» [55].

«Se si obietta che la sapienza non si limita all'amore ma comporta la conoscenza, rispondo che è vero; perché all'amore di Dio è unita la conoscenza e il mezzo migliore per conoscere Dio è l'esperienza della sua dolcezza; questa è una conosconza superiore, più nobile e più dilettevole che non la pura conoscenza speculativa, con concetti e discorsi» [56].

L'atto del dono della sapienza include quindi la conoscenza e l'amore, ma resta anche il fatto che«l'atto principale ne è quello dell'amore» [57]. E se si obietta che due atti non possono procedere dallo stesso *habitus,* S. Bonaventura ammette che questo sarebbe impossibile se i due atti fossero ugualmente principali, ma non se uno è primo e l'altro principale essendo uno la disposizione e la condizione l'altro la completezza e la perfezione» [58].

Tale è il caso della sapienza: l'atto della conoscenza che appartiene in sè all'intelligenza, non è che la condizione e la disposizione all'atto d'amore che ne è l'essenza: «Alla fine si realizza l'unificazione d'amore che trascende ogni cosa» [59].

---

[53] «Iuvat autem nos ad veniendum ad illum summum superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus quae sunt cum phantasmatibus annexae. II, 32; V, 342 a.

[54] «Sapientiae in se claudit utrumque actum; unde quodammodo respicit intellectum, quodammodo respicit affectum». *III Sent.* d. 35 a un. q. 1, ad 5; III, 775 b.

[55] «Hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus; ita quod in cognitione inchoatur et in affectu consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio». *Ibid..*, concl.; III, 774 b.

[56] Ad illud quod ulterius obicitur quod nemo est sapiens ex hoc solum quod amat, nisi etiam ulterius cognoscat, dicendum quod illud est verum; attamen in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior est et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis». *Ibid.* ad 5; III, 375 a.

[57] «Concedendum est igitur quod actus doni sapientiae praecipuus est ex parte affectionis». *Ibid.* concl. V, 774 b.

[58] «Verum est quod non possunt isti actus eiusdem habitus esse ita quod uterque sit principalis; nihil tamen impedit duos esse ita quod unus sit primus, alter vero praecipuus; unus sicut disponens, alter vero complens». *Ibid.* ad 5: III, 775 b.

[59] «In vertice est unitio amoris et haec omnes transcendit». *In Hexaem.* II, 29; V, 341 a.

Questa fusione d'amore comporta la conoscenza, ma al di là di ogni discorso, di ogni immagine e di ogni concetto. Questa è l'ineffabile conoscenza d'amore nell'unità sperimentale, conoscenza che «nessuno comprende se non colui che la sperimenta» [60].

Questa ineffabile conoscoluza finisce nell'estasi se, concentrata nell'amore, l'anima non ha più coscienza di ciò che la circonda [61].

Dopo l'estasi, il «rapimento al terzo cielo», resta ancora da scoprire la conoscelnza soprannaturale perfetta nella beatitudine dell'amore. Sarà la consumazione della conoscenza sperimentale della Sapienza, cominciata in questo mondo e terminante nella Patria [62].

[60] «Et ibi est operatio transcendens omnem intellecutm, secretissima; quod nemo scit nisi qui experitur». *Ibid.* n. 29.

[61] «Unde cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodammodo, et quodammodo vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in *extasi* positus et audit *arcana verba quae non licet homini loqui,* quia tantum sunt in affectu». *Ibid.* n. 30; 341 b. «In hoc amore unitivo, homo extra se *raptus,* et Sponso unitus, a se deficit in Deum, quantum possibile est intuens faciem Sapientiae formosimam, et mentis insolitos experitur *excessus*». *In Hexaem.,* II, 33; e. D. p. 32.

[62] «In quo etiam experimentalis et vera consistit sapientia quae ionchoatur in via et consummatur in patria». *De Scientia Christi,* VII, in fine; V, 43 b.

APPENDICE

Sul valore della conoscenza

S. Bonaventura non ha scritto alcun trattato sul valore della conoscenza. Come per gli Scolastici in genere, il valore obiettivo dei nostri concetti, dei nostri giudizi e dei nostri ragionamenti, gli appariva evidente, potendo i nostri giudizi e i nostri ragionamenti essere ricondotti all'evidenza dei primi principi dell'essere: ciò che è, è ciò che è (principio d'identità); una cosa non può essere e non essere contemporaneamente e sotto lo stesso rapporto (principio dell'esclusione della contraddizione); ciò che non è da sè è da un altro (principio di causalità). Ma il Dottore Serafico non si accontenta di questa evidenza, che potrebbe ben essere di puro ordine logico, come lo è in sè l'evidenza matematica: perché una evidenza logica dovrebbe essere d'ordine reale? Perché il reale si conformerebbe ai nostri giudizi e ai nostri ragionamenti? Perché il mondo oggettivo e tutto l'universo si sottometterebbe alle esigenze logiche e matematiche a priori?

Bonaventura non si è forse posto esplicitamente questi problemi divenuti di rigore dopo la *Critica della ragion pura* di Kant, ma egli ha dato loro una risposta sempre valida e forse l'unica risposta valida. E innanzi tutto: qual è l'origine del problema?

a) *L'immanenza della conoscenza*

Abbiamo visto che S. Bonaventura è conscio del problema, che è all'origine di tutta la filosofia moderna, la quale rinuncia all'obbiettività reale della conoscenza non avendo saputo risolverlo: la conoscenza è dentro di noi, in virtù di una operazione immanente delle nostre facoltà; questa conoscenza immanente, necessariamente conforme alla natura del soggetto, sarà oggettiva, cioè conforme all'oggetto?

La conoscenza *sensibile* ci ha detto Bonaventura, ha luogo in virtù di una azione dell'oggetto materiale sui nostri sensi e mdiante la *reazione* della facoltà sensibile che forma in se stessa, e secondo la propria natura, l'immagine dell'oggetto materiale. Se vi è adeguazione tra quest'immagine e il suo oggetto, la conoscenza è oggettiva e reale; altrimenti è soggettiva; e conosceremo allora la nostra immagine immanente e non il reale fuori di noi, Ma perché ci sarebbe adeguazione tra questo reale esterno e l'immagine formata dalle nostre facoltà sensibili e secondo la loro natura?

Ugualmente, per S. Bonaventura, la conoscenza *intellettuale si* opera in virtù di una *reazione* dell'intelligenza dinanzi all'immagine o fantasma; in questa reazione assimilatrice dell'oggetto, l'intelligenza forma in se stessa, e secondo la propria natura, il concetto o l'idea, corrispondente all'immagine e all'oggetto in sè. Il problema è lo stesso: perché questo concetto o questa idea formata con l'intelligenza e conforme alla sua natura dovrebbe essere conforme al reale?

È la stessa cosa per i nostri giudizi e per i nostri ragionamenti effettuati secondo le esigenze della ragione e della logica: perché dovrebbero corrispondere al reale, o perché esso dovrebbe sottomettersi alle esigenze matematiche che sono in sè esigenze della ragione e della logica?

È davanti all'evidenza dell'immanenza della conoscenza e alla sua impossibilità a raggiungere l'oggetto in sè che Kant ha concluso al giudizio sintetico a priori e con il soggettivismo della conoscenza.

b) *soluzione bonaventuriana*

Innanzitutto la sua definizione della *verità reale* ed *oggettiva:* l'adeguazione del *soggetto* e del *predicato* nel *giudizio* non è che una verità *logica,* e non la verita reale e oggettiva che è l'adeguazione del reale e dell'intelletto» [63].

Meglio ancora: «La verità è *ciò che è;* e quindi la verità in sè è *l'essere* stesso» [64]. Ed ecco che la verita non è basata sulla ragione, sull'intelligenza, sul soggetto, ma sull'oggetto, sull'*essere.*

La verità è l'essere — ciò che è — o l'espressione dell'essere, ossia l'espressione di *ciò che è,* come l'errore e l'affermazione non conforme a ciò che è o la negazione di ciò che è [65]. È un fatto che tutte le nostre affermazioni o negazioni sono affermazioni dell'essere o negazioni dell'essere.

Ora queste affermazioni o queste negazini dell'essere sono il fatto della nostra intelligenza: questa dunque è la *facoltà di esprimere l'essere*; e la logica stessa, che guida la nostra espressione dell'essere, è guidata dalle leggi dell'essere, espresse con i primi principi d'identità, di esclusione della contraddizione e della causalità, donde il risultato che le leggi della logica e le leggi dell'intelligenza sono le *leggi stesse dell'essere*, che i nostri concetti sono per conseguenza *oggettivi* e che l'esigenza dei nostri *giudizi* e dei nostri *ragionamenti* espressa nell'immanenza dell'intelligenza esprime la realtà *oggettiva* che è quella dell'*essere.*

Questo parallelismo tra l'intelligenza e l'essere, tra le esigenze della ragione e le esigenze dell'essere, tra la logica ed il reale, come pure tra la matematica e l'universo, è un *fatto d'esperienza.* Ma da dove viene questo parallelismo?

---

[63] «Est enim veritas adaequatio rei et intellectus». *I Sent.* d. 4 a. 2 q. 1 ad 1; I, 707 b.

[64] «Verum est id quod est; ergo veritas est ipsa entitas». *I Sent.* d. 8 p. 1 a. 1 ad 4; I, 151 a.

[65] «Veritas dupliciter dicitur: uno modo veritas idem est quod rei entitas secundum quod dicit Augustinus in *Soliloquiis*, quod 'verum est id quod est'. Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Alnselmus in libro *de Veritate*, quod 'veritas est rectitudo sola mente perceptibilis'». *De Scientia Christi*, III, 9; V, 10 a.

Bonaventura risponde al problema con la sua dottrina del Verbo e delle ragioni eterne, frutto essa stessa dell'esperienza che dimostra la necessità, l'immutabilità di queste ragioni eterne o valori d'essere; necessità, immutabilità, eternità che possono provenire solo dall'Essere assoluto che solo è necessario, immutabile ed eterno.

L'Essere assoluto si esprime nel Verbo o Logos, sorgente e fondamento di tutte le *idee* e di tutti i *valori* d'essere, fondamento e ragione d'essere di *tutto ciò che esiste,* come il Verbo stesso, il logos è il fondamento e la ragione d'essere del nostro *logos,* del nostro *intelletto* e delle sue *idee.*

La Verità assoluta è il Verbo nel quale il Padre esprime l'Essere, tutto l'essere e ogni essere, espressione di una idea o valore d'essere [66]; il Verbo nel quale si realizza perfettamente la definizione della verità: adeguazione dell'intelletto (che è il Verbo stesso) e della «cosa» (l'essere di Dio e l'essere delle cose). Essendo tutta la realtà una espressione d'essere o idea del verbo, ed essendo ciascun'idea dell'intelletto espressione di questa stessa idea del Verbo, essa è per il fatto stesso espressione della realtà e quindi oggettiva [67].

Come abbiamo visto, la conoscenza comincia mediante un'azione dell'oggetto sulla facoltà di conoscenza che, reagendo su se stessa, esprime alla coscienza l'immagine o l'idea che vi corrisponde. L'operazione della conoscenza è *immanente* e secondo la natura del soggetto, ossia della facoltà conoscitiva e pertanto la conoscenza stessa è *oggettiva,* cioè *conforme al reale,* poiché le nostre facoltà sono l'espressione dell'essere, ossia dell'oggetto.

* * *

L'intelligenza umana relativa è espressione dell'essere relativo come l'intelligenza dell'Essere assoluto, ossia il Verbo, è l'espressione dell'Essere assoluto, poiché l'intelligenza umana è ed opera in dipendenza dall'Intelligenza assoluta come l'essere relativo è in dipendenza dell'Essere assoluto.

Le idee dell'intelligenza sono oggettive, ossia conformi all'oggetto, perché essa è l'espressione dell'essere. Ed è per la stessa ragione che i suoi *giudizi* sono oggettivi, che i suoi *ragionamenti* e *sillogismi* sono oggettivi: una esigenza della ragione o dell'intelligenza è una esigenza dell'essere. I primi principi sono evidenti in se stessi, ma essi hanno il loro ultimo fondamento *oggettivo* nel fatto stesso di una intelligenza che è espressione dell'essere; da cui risulta che i primi principi, che, nella loro espressione verbale, sembrerebbero innanzi tutto come semplici esigenze *logiche,* sono in effetti esigenze dell'essere e della *realtà oggettiva.*

---

[66] «Hinc intellige quid est veritas. Secundum rem enim, veritas prima nihil aliud est quam Verbum Patris; secundum definitionem eodem modo: nam cum definitur 'veritas est adeaquatio rei et intellectus', hoc intelligitur de intellectu qui est causa, non de intellectu qui non est causa». *In Hexaem.* III, 8; e. D. p. 37.

[67] «Haec autem adaequatio rei et intellectus nihil aliud est quam omnimoda rei per Verbum, quod est causans rem, expressio; omnimoda dico, quia res quantum ad omnes conditiones suas in Verbo exprimitur, nec perfecte nisi per Verbum cognoscitur». *Ibid.* l. c.

* * *

Si è detto con ragione che l'universo può essere conosciuto e ridotto alle nostre scienze logiche e matematiche solo se è razionale, intelligibile. S. Bonaventura ci ha detto *perché* il mondo è intelligibile: esso è l'espressione dell'Intelligenza creatrice e assoluta presente nel mondo con Ie sue «ragioni eterne», ossia con i suoi valori d'essere e le leggi dell'essere che le dirigono. Se l'universo infra-atomico sembra derogare a queste leggi assolute e non ubbidire se non alle leggi della statistica, resta sempre il fatto che queste, *nel loro insieme,* sono soggette a quelle e che la relatività del mondo relativo è ricondotta alle leggi assolute nell'assoluto, e in uno stesso sistema di coordinate, che ne riproduce le leggi necessarie.

Capitolo V

LA METAFISICA BONAVENTURIANA

«La metafisica, dice S. Bonaventura, è lo studio dell'essere in sè, e nelle sue proprietà e attributi» [1].

Il Dottore Serafico non ha mai scritto un trattato sulla metafisica. Tuttavia questa impregna tutta la sua opera. È la scienza dell'essere che regge tutto il reale. Ma mentre per Aristotele e i suoi discepoli la metafisica è essenzialmente una scienza *astratta,* opera della ragione e, in sè, a priori, come la matematica, per Bonaventura, conformemente alla sua tendenza al concreto, la metafisica non è dell'essere *analogo,* astratto che, come tale, non esiste [2], ma dell'essere *concreto* il quale non può essere che l'Essere increato e l'essere creato, Dio e la sua creatura [3].

Ma poiché l'essere creato esiste solo mediante l'Essere increato, e l'essere relativo mediante l'Essere assoluto, ne consegue che «la metafisica è la conoscenza di tutti gli esseri che essa riconduce all'unico primo principio, da cui tutto viene secondo le *ragioni ideali,* ossia le *ragioni eterne o idee esemplari.* In altre parole, «la metafisica è la scienza del rapporto di ogni essere con Dio in quanto principio, fine ed esemplare di tutto» [4]. Perché «l'essere increato è la causa di tutto ciò che è; e, con causa, intendo causa *efficiente,* causa *formale-esemplare* e causa *finale»* [5].

Per S. Bonaventura, la metafisica è, in primo luogo, lo studio del-

---

[1] Metaphysica «considerat ens in se et suis proprietatibus et passionibus». *In Hexaem.* I; nn. 13-14; e. D. p. 6.

[2] «Ens analogum... minime habet de actu, eo quod minime est. *Itinerarium,* c. V, n. 3; V, 309 a.

[3] «Duplex autem est ens, scilicet creatum et increatum». *De decem praeceptis,* Il, 3 V; 511 a.

[4] «Metaphysica [se babet] circa cognitionem omnium entium quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales; sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar» *De reductione artium* 4, V, 321 a.

[5] «Ens increatum est causa onmium rerum; causa, dico, efficiens, formalis-exemplaris et finalis *De decem praeceptis* II, 4; V, 511 b.

l'Essere increato o assoluto, in quanto principio e causa di tutto [6], e, in secondo luogo, lo studio degli esseri creati o relativi e dei loro rapporti con l'essere assoluto, formando questi rapporti la metafisica dell'*esemplarismo* l'origine del quale risale a Platone, attraverso S. Agostino e Plotino.

Si tratta quindi sempre di *filosofia* basata sulla *ragione* e sull'*esperienza,* anche se, come ogni filosofia, essa ha subito l'influsso dei grandi maestri, di cui il Serafico ha fatto una sintesi nuova sviluppata secondo il proprio genio.

Ma, in quanto filosofo cristiano, non poteva dispensarsi dal *completare* questa filosofia con la Rivelazione del Logos Incarnato mediante il quale, nel quale e per il quale ogni cosa è stata ercata, secondo l'insegnamento di S. Paolo e di S. Giovanni.

Il Cristo è così la causa efficiente, come Dio; è la causa formale-esemplare, in quanto Verbo, in cui sono le idee o gli esemplari di tutte le cose; è inoltre la causa finale per cui tutto è stato fatto, al fine di ricondurre tutto a Dio, nel compimento del circolo dell'amore [7].

Il Cristo, principio e fine, ragione esemplare di ogni cosa è quindi per S. Bonaventura, «tutta la metafisica»: «In questo "mezzo" è compresa tutta la metafisica, poiché Egli è il principio dell'emanazione degli esseri, la loro ragione esemplare e il loro termine: per suo mezzo tutto viene dall'Essere primo, tutto passa per ritornare allo stesso Essere supremo» [8].

1. Dio, ossia l'Essere increato

Vediamo prima la dottrina di S. Bonaventura su Dio, poi la dimostrazione della sua esistenza.

a) *Essenza e attributi di Dio*

Il concetto di Dio è per sè un concetto filosofico: Dio è il principio e la causa di tutto, la ragione d'essere di tutto ciò che è: «Il nome proprio di Dio è l'Essere; vi è qui il concetto più evidente, più perfetto, e quindi il primo» [9].

---

[6] «Metaphisicus enim assurgit ad illud esse considerandum in ratione principii omnia originantis». *In Hexaem* I, 13; V, 331 b.

[7] «Ut autem perfecta esset figura universitatis linea curvata est in circulum.. *Sermo II In Nativit. Domini* II; IX, 109-110.

[8] «In hoc ergo medio consistit tota metaphysica, scilicet de emanatione, de exemplaritate, de consummatione: egredi a summo, transire per summum et reduci ad summum». *In Hexaem..* I, 17; e. D. p. 7.

[9] «Nomen enim Dei est proprium Esse, quia est manifestissimum et quia perfectissimum, et ideo est primum». *Ibid.* III, n. 11; e. D. 129-130.

È dunque strano constatare che il vero concetto di Dio fu ignorato dai filosofi e che ci viene storicamente dalla Rivelazione. Infatti, a Mosè che gli chiedeva il suo nome, Dio rispose: «Sono colui che è... Dirai ai figli d'Israele: Colui che è mi manda a voi» (*Esodo*, 3, I4). E Bonaventura commenta: «Tutto ciò che si può dire di Dio si riduce all'*essere;* e dunque Essere è il nome proprio di Dio, quello che fu comunicato al primo Legislatore» [10].

E «quest'essere è l'*essere puro*, l'essere che è semplicemente essere, l'essere assoluto, il primo essere, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo e sommamente uno» [11].

Dio è la perfezione di tutte le perfezioni; «è l'Essere di cui non si può pensare nulla di meglio» [12].

Quando l'intelligenza, in virtù della sua apertura all'infinito, si eleva di perfezione in perfezione, essa termina nell'ultima perfezione, nell'essere infinito e necessario dal quale, e per mezzo del quale sono tutti gli esseri e tutte le perfezioni: «Se dunque l'intelletto vuol contemplare Dio invisibile nell'unità della sua essenza, fissi il suo sguardo sull'essere stesso... così certissimo in sè che non può essere pensato non essere, poiché l'essere stesso purissimo non si presenta se non nella piena esclusione del non essere; come pure il nulla non si presenta fuori della piena negazione dell'essere» [13].

Dio è l'*atto puro,* vuol dire cioè che non è composto d'*essere* e di *possibilità* d'essere, ossia d'atto e di potenza, ma esso è la piena *attualità* di tutte le possibilità di essere e di tutte le sue perfezioni; e come ogni essere è per mezzo dell'Essere, così pure ogni conoscenza d'essere relativo è mediante la conoscenza dell'Essere assoluto e la presuppone, cioè, come abbiamo visto, presuppone la potenza del nostro intelletto alla conoscenza dell'Essere infinito che è *Atto puro:* «Tutto ciò che conosciamo, lo conosciamo o come *non-essere,* o come essere in *potenza,* o come essere *in atto.* Se dunque il non-essere può essere conosciuto solo mediante il suo opposto, l'essere (e non in se stesso,

---

[10] «Quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; unde esse est proprium nomen Dei, quod primo legislatori dictum est». *Ibid.* p. 130.

[11] «Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum». *Itinerarium,* V, 5; V, 309 ab.

[12] «Est ipsum esse quo nihil melius cogitari potest». *I Sent.* d. 8 p. 1 a. 1 q. 2, concl.: I, 155 a.

[13] «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse... adeo in se certissimum quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse; sicut et nihil in plena fuga esse». *Itinerarium,*, V, 3; V, 308 b.

poiché ogni conoscenza è dell'essere); così pure se l'essere in potenza può essere conosciuto solo mediante l'essere in atto che solo è pienamente essere, ne segue che la nostra prima conoscenza è quella dell'essere, il quale, in sè, è l'Essere assoluto che è atto puro» [14]. Dunque è da questa conoscenza, implicita a ragione della potenza dell'intelletto ad ogni essere, che provengono tutte le nostre conoscenze *esplicite* davanti ad ogni essere particolare, dal quale l'intelletto risale alla conoscenza *esplicita* dell'Essere assoluto.

* * *

Dio è l'*Essere assoluto,* poiché è da se stesso, indipendentemente da ogni altro essere. Egli è l'*Atto puro* dell'essere, nella piena attualità di ogni possibilità d'essere e di tutte le perfezioni dell'essere.

Dio è *l'Essere infinito;* poiché è la pienezza dell'essere, cio di cui non si può pensare nulla di più grande, Egli è necessariamente infinito; altrimenti qualcosa più grande sarebbe possibile, e Dio non sarebbe Dio [15].

Dio è la *semplicità,* che esclude ogni composizione reale nella sua sostanza, la quale composizione implicherebbe limiti che sarebbero la negazione dell'infinitezza [16].

Dio è l'*immutabilità* poiché tutto ciò che si muove era prima in potenza; ora Dio è *atto puro,* che esclude ogni realtà semplicemente possibile [17]. «La divina essenza è immutabile: non può essere mossa nel *luogo,* poiché è dappertutto; non secondo il *tempo,* poiché è l'eternità che è la simultaneità di tutti i tempi; non secondo la *forma,* poiché la sua forma è l'atto puro che esclude ogni semplice possibilità e dunque ogni mutazione. La semplicità divina esclude ogni mutazione secondo la forma; l'eter-

[14] «Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non esse non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis, esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus». *Ibid.,* l. c.; V, 308 b.

[15] «Communis animi conceptio est Deum esse quo nihil maius excogitari potest, nec a se nec ab alio; sed omni finito potest aliquid maius excogitari; ergo vere et proprie divinum esse habet conditionem infiniti», *De mysterio SS. Trinitatis,* q. 4 a. 1 f. 6; V, 79 a.

[16] «Omne quod est quidquid habet est simplicissimum, sed Deus est quidquid habet; ergo etc.». *I Sent.* d. 8 p. 2 a. un. q. 1 f. 2; I, 165 a.

[17] «Omne quod mutatur, per prius est ens in potentia quam in actu... sed Deus est purus actus: ergo nullo modo mutatur». *Ibid.* p. 1 a. 2 q. I f. 3; I, 156 b.

nità, ogni mutazione secondo il tempo; e l'immensità, ogni mutazione secondo il luogo» [18].

Dio è l'*eternità* medesima: «Tutto ciò che è infinità suprema è eterno, poiché se cominciasse, la sua durata sarebbe finita; ma essendo l'essere divino infinito, esso è necessariamente eterno; se fosse privo dell'eternità, sarebbe privo dell'immensità» [19]. «Infatti l'eternità non è che il possesso totale, infinito e simultaneo della vita» [20].

Dio è *dappertutto*, poiché infinito, e la sua presenza è la ragione d'essere di ogni essere [21]. Se Dio non fosse dappertutto, non sarebbe infinito. E Dio è infinito, non nel senso aristotelico dell'*indefinito* al quale *si può sempre aggiungere* e che dunque difatti è finito, ma nel senso metafisico dell'*infinito* al quale non si può aggiungere nulla. Dio è l'infinito *in atto*, non l'infinito *in potenza* che è solo l'indefinito. E solo se è dappertutto non vi si può aggiungere nulla [22].

Dio è l'*unità*, poiché se non fosse *uno*, non sarebbe infinito. Avendo in sè tutte le perfezioni, è necessariamente uno, poiché se non lo fosse, sarebbe finito e non avrebbe tutte le perfezioni [23].

Dio è *onnipotente*, poiché ha tutte le perfezioni ed è presente in ogni cosa, essendo la loro realtà il risultato della presenza della Causa prima nella causa seconda [24]. Dio può tutto, ma non ciò che include una contraddizione, e che sarebbe contro la propria perfezione. Non può dunque

---

[18] «Divina essentia est immutabilis; non enim mutatur loco, quia ubique est; non tempore, quia aeternitas simul est; non forma, quia pure actus est. Unde mutationem secundum formam tollit simplicitas; secundum tempus tollit aeternitas; secundum locum tollit immensitas». *Ibid.*, concl.; I, 157 b.

[19] «Omne illud in quo est summa infinitas est aeternum; nam, si coepisset, esset durationis finitae; sed divinum esse est infinitum, ergo necesse est ipsum esse aeternum, alioquin si caret aeternitate caret et immensitate». *De myst. SS. Trin.* q. 5 a. 1, f. 6; V, 88 a.

[20] «Nihil enim aliud est aeternitas nisi vitae possessio interminabilis et tota simul». *Ibid.*, concl.; V, 90 a.

[21] «Deus autem per praesentiam replet vanitatem essentiae». *I Sent.* d. 37 p. 1 a. 1 q. 2, concl.; I, 641 b.

[22] «Ad illud quod obicitur quod infinitum est passio potentiae materialis, dicendum quod hoc est verum de infinito per privationem completionis sive completi esse; sed non est verum de infinito per privationem limitationis. Primum enim est *infinitum potentia* passiva sive recepitiva, et ita primo inest materiae: secundum est *infinitum actu*, et ideo in illo solo vere est et proprie qui est tantum actus, et actus purus perfectissimum». *I Sent.* d. 43 a. un q. ï, ad 3; I, 766-)767. - «Duplex est infinitus, scilicet in actu et in potentia». *Ibid.* q. 3, concl. ; I, 772 a.

[23] «Cum enim Deus omnem perfectionem in se habet,... convincitur esse unus». *De myst. SS. Trin.* q. 2 a. I, concl. ; V, 61 a.

[24] «Quia divina essentia, dum operatur, intime est in illo. Et hoc modo nec ponit distantiam nec dependetiam nec indigentiam». *I Sent.* d. 42 a. un. q. 1, concl. ; I, 747 a.

fare che ciò che fu non fosse, anche se eminenti autorità l'hanno asserito, come Pietro Damiano e Gilberto Porretano. «Queste affermazioni sono molto strane» [25], dice S. Bonaventura.

Così pure, Dio può creare un'infinità di esseri, ma non può creare l'infinito: un'infinità d'esseri è un infinito *in potenza,* al quale si può sempre aggiungere; l'infinito *in atto* invece è l'atto puro che esclude ogni possibilità ed ogni aggiunta» [26].

Dio è *onnisciente:* sa tutto; ma allorché sappiamo perché gli esseri sono, questi sono perché Dio li conosce e dunque niente può essere senza che Dio lo sappia [27]. Tutto esiste in quanto Dio lo conosce e lo vuole, e dunque conosce tutto in quanto è. Ma essendo il male un non-essere, come Dio può conoscerlo? S. Bonaventura risponde: in quanto privazione d'essere: «I mali sono conosciuti da Dio; non esistono in Dio come tali... ma sono conosciuti da Dio in riferimento al bene di cui sono la privazione» [28].

b) *Dio, Atto puro*

Il concetto di Dio, essere assoluto, ragione d'essere di ogni essere relativo e perfezione assoluta d'ogni perfezione relativa, è in se un concetto filosofico che la ragione aperta all'infinito avrebbe potuto scoprire al termine della sua operazione, al termine della sua contuizione, dice S. Bonaventura. Di fatto invece risulta dalla storia che i filosofi hanno conosciuto il vero Dio solo se illuminati dalla Rivelazione del Dio personale il quale disse di se stesso di essere «Colui che è» ed è entrato in comunicazione personale in quanto «Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe» e non come il «motor immobile» dei filosofi.

Dio si è rivelato non come l'Essere *statico* della perfezione assoluta chiamata pertanto stranamente l'Atto puro, bensì come l'*Azione*, l'Atto del dinamismo perfetto. S'è rivelato non solo come *personale* ma come *tripersonale;* e la filosofia cristiana, speculando *razionalmente* su quelle idee nuove, ha scoperto il vero concetto della Persona come Essere cono-

---

[25] «Certe huivsmodi expositiones valde sunt extraneae». *Ibid.* q. 3. concl.; I, 753 b.

[26] «Infinitum enim in actu est actus purus». *Ibid.* d. 43 a. un. q 3. concl.; I. 772 a.

[27] «Sed aliter est nobis, aliter est in Deo. In nobis quidem, ratio cognoscendi est similitudo accepta... In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa Veritas, et cognitum est similitudo Veritatis, scilicet ipsa creatura». *I Sent.* d. 35 a. un q. 1, concl.; I, 601 b.

[28] «Mala a Deo cognoscuntur; non tamem in Deo existunt secundum quod malum... Quamvis [malum] cognascotur a Deo, non cognoscitur per ideam sui, sed boni cuius est privatio». *I Sent.* d. 36 a. 3 q. I, 628 a.

[29] «Deus est essentia prima, natura perfecta, vita beata... quae non tantum essentiae unitatem, sed etiam includunt perfectissimam Trinitatem». *De triplici via,* III, 11; VIII, 16 b. 17 a.

scente e conscio della propria conoscenza, e come relazione mutua di amore; essa ha scoperto che Dio è veramente *Atto* puro nel vero senso dinamico della parola, Azione pura di conoscenza e d'amore in un Tutto di relazioni tripersonali. «Dio, dice S. Bonaventura, è essenza prima, natura perfetta, vita beata ... che comportano non solo l'unità dell'essenza, ma anche la trinità perfetta» [29].

Poiché «Dio non può essere pensato rettamente se non come uno e trino. Infatti 'Dio è il Bene supremo'; ma il bene tende a diffondersi, e dunque il Bene supremo tende a diffondersi supremamente, ossia in un modo infinito. Se dunque non vi fosse nel Bene supremo una diffusione di sè, eternamente attuale e consostanziale e personale, il Bene supremo non sarebbe il Bene supremo, poiché non si diffonderebbe supremamente»[30].

Il principio filosofico della diffusione necessaria del *Bene* o dell'*Amore,* in quanto donazione di se, è d'origine plotiniana. S. Bonaventura ne fa l'applicazione a Dio che è Amore. Fedele a S. Agostino, egli vede Dio attraverso l'anima umana che ne è l'immagine. Ora l'anima è una sostanza intellettuale con le due operazioni essenziali della conoscenza e dell'amore. Passando dall'immagine finita al suo modello infinito, che è Dio, il Dottore Serafico vede in Lui l'atto della conoscenza nel quale Dio si conosce generando il Pensiero di se stesso; il Padre, cioè, che genera il Figlio, la Parola, il Verbo, il Logos. È la diffusione infinita della generazione *intellettuale.*

Ma essendo Dio il Valore supremo dell'essere e il valore supremo dell'essere essendo la persona, il Padre e il Figlio sono dunque due Persone [31], cioè due soggetti conoscenti e consci in relazione d'amore mutuo.

Poiché il secondo atto della sostanza intellettuale (nell'anima e in Dio) è *l'amore.* In Dio, questa diffusione d'amore deve necessariamente essere infinita, essendo tutto in Dio in un modo infinito. Questa diffusione infinita è dunque la sostanza stessa di Dio e, poichè suprema, .è necessariamente Persona, valore supremo. È lo Spirito Santo, la terza Persona della Trinità, che è l'Amore mutuo del Padre e del Figlio, mediante il quale il Padre si comunica infinitamente al Figlio e questi infinitamente al Padre: «Lo Spirito Santo è il nesso mutuo del Padre e del Figlio, ossia l'unità dei due. La ragione è che il Padre e il Figlio si comunicano nel medesimo Spirito che ne è così l'unità nella medesima sostanza d'amore.

---

[30] "Non potest recte cogitari quin cogitatur trinum et unum. Nam 'bonum dicitur diffusivum sui'... Nisi igitur in Summo Bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis et hypostasis aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis ... nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet». *Itinenarium,* VI, 2; V, 310 b.

[31] «Personalitas dicit nobilissimam conditionem quae reperitur in substantia rationali». III *Sent.* d. 17 a. 1. q. 1, ad 4; III, 364 ab.

Lo Spirito è Amore; l'uno e l'altro si comunicano dunque in un medesimo amore, e l'amore essendo un nesso, lo Spirito è dunque il nesso del Padre e del Figlio, ossia il loro *mutuo amore*, amore unico e sostanza unica dei Tre» [32].

Risulta dunque da questa speculazione razionale, illuminata dalla Rivelazione, che l'Essere assoluto è *atto puro, azione* dinamica immanente di conoscenza e d'amore in un Valore supremo personale e tripersonale, essendo le tre Persone la condizione dell'Atto puro, la sola unità non potendo essere che statica, il Motor immobile che muove tutto e non è mosso.

L'Essere supremo è dunque una sola sostanza d'amore in tre Persone che conoscono e amano infinitamente e dunque si conoscono e si amano mutuamente, poiché solo la conoscenza e l'amore di Dio possono essere infiniti: «Lì dove è la Sapienza, ivi è lo spirito che si conosce e si ama» [33]. «Ma quando lo spirito si conosce, genera in sè la propria idea di se stesso, il suo verbo; e se si conoscesse da tutta l'eternità, genererebbe il suo verbo, l'idea di sè, eternamente. Siccome dunque Dio non fu mai senza conoscersi, così sempre il Padre ha generato il suo Figlio, il Verbo» [34]. E siccome mai il Padre e il Figlio furono senza amarsi a vicenda, così l'uno e l'altro furono sempre, nello Spirito, una sola sostanza, un solo Atto puro di conoscenza e d'amore in tre Persone.

c) *Esistenza di Dio*

Tutte le dimostrazioni dell'esistenza di Dio mediante la ragione dipendono evidentemente dal valore obiettivo della nostra conoscenza, della nostra ragione, dei nostri ragionamenti e dei primi principi (identità, esclusione della contraddizione e causalità). Se la nostra intelligenza, nei suoi concetti e nei suoi ragionamenti, esprime solo valori logici ed esigenze logiche, tutte le nostre dimostrazioni avranno un valore logico, razionale e soggettivo, ma non proveranno nulla quanto alla «cosa in sè». È la posizione di Kant e di tutti i suoi discepoli moderni rinchiusi nel-

---

[32] «Dicendum quod nexus proprie dicitur de Spiritu Sancto, sive unitas amborum. Ratio autem huius est quia Pater et Filius comunicant in uno Spiritu, et ideo amborum est unitas. Et rursum: ille Spiritus est amor, et ideo communicant in eo ut in uno amore; et quia amor proprissime nexus est, ideo Spiritus Sanctus proprie nexus est, quia est amor mutuus, est amor unicus et substantificus». *I Sent.* d. 10 a. 2, q. 2, concl.; I, 202 b.

[33] «Ubicumque autem est sapientia, ibi est mens se cognoscens et se diligens»... *In Hexaem.* IV, 3; e. D. 134.

[34] «Cum autem mens seipsam intelligit, sui ipsius speciem in se gignit; et si ab aeterno se intelligeret, ab aeterno suam speciem generaret... Quia ergo nunquam fuit Deus quin se intelligeret, nunquam fuit Deus quin Verbum diceret, nunquam fuit Pater quin Filium generaret», *Sermo II de Nativ. Dom.*; IX, 106 b.

l'immanenza del soggetto e così resi incapaci di raggiungere l'oggetto in sè, essendosi condannati allo scetticismo, all'agnosticismo, a meno di ridurre tutto il reale al pensiero, come nell'idealismo.

Un'altra posizione è quella dell'aristotelismo e della Scolastica, secondo cui i nostri concetti sono concetti d'*essere,* la nostra ragione esprime l'*essere,* e le sue esigenze sono esigenze d'*essere* reale e obiettivo, e non semplici esigenze logiche che si risolvono in tautologia.

È questa l'*affermazione* dell'aristotelismo e della «filosofia perenne», quella del buon senso e del senso comune. È questa la filosofia di S. Bonaventura. Ma mentre gli aristotelici si accontentano di *affermare* l'obiettività della nostra conoscenza, senza darne la ragione né il fondamento *critico,* il Dottore Serafico, l'abbiamo già visto, dimostra *sperimentalmente* e *criticamente* che i nostri concetti sono concetti d'essere e che le esigenze della logica e della ragione sono esigenze d'essere.

Sperimentalmente: tutti i nostri concetti sono affermazioni o negazioni d'essere, e dunque del reale che è dell'essere.

Criticamente: tutte le nostre conoscenze sono dovute all'operazione *immanente* delle nostre facoltà, ma sono conformi all'*oggetto,* poiché le nostre facoltà sono il verbo, l'espressione dell'essere; e l'intelligenza, aprendosi sperimentalmente all'infinito dell'essere, dimostra che, allo infinito e assolutamente, l'intelligenza è identica all'essere; che dunque la nostra intelligenza e le nostre facoltà di conoscenza sono espressione obiettiva del reale, che è essere, e che le esigenze della ragione e dei suoi primi principi sono esigenze dell'essere, dunque del reale obiettivo.

L'esemplarismo bonaventuriano esprime poi la stessa verità con riferimento a Platone, a Plotino e a S. Agostino: il *Logos,* il Verbo, contiene tutte le idee possibili dell'essere; ogni essere reale essendo un'espressione di queste idee, e le nostre idee formandosi in noi in funzione delle stesse idee e del Logos, vi è dunque parallelismo e identità intenzionale fra il reale e le nostre idee, come pure vi è parallelismo e identità fra le esigenze della nostra ragione e della nostra logica, da una parte, e la realtà dei valori d'essere del Logos, dall'altra.

Il valore obiettivo della nostra conoscenza, della nostra ragione e dei suoi primi principi così dimostrato, è il fondamento del valore obiettivo di tutte le nostre dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

* * *

Basandosi su questa dottrina dell'obiettività della conoscenza, della ragione e dei suoi primi principi — senza la quale obiettività tutte le prove razionali rimangono senza valore — S. Bonaventura constata che: 1° l'esistenza di Dio è *evidente in sè;* 2° è dimostrabile *a posteriori.*

1°) *L'esistenza di Dio è evidente in sè:* «La verità dell'esistenza di Dio è evidente in sè... poiché il predicato è contenuto nel soggetto» [35]. Basta avere il concetto di Dio perché sia evidente che Dio esiste, poiché l'esistenza (predicato) è contenuta nel soggetto (Dio): «Difatti Dio, ossia la Verità suprema, è l'Essere stesso di cui non si può pensare qualcosa di meglio; dunque non può essere pensato non esistente» [36], poiché, se non esistesse, si potrebbe pensare qualcosa di migliore essendo più perfetto esistere che non esistere.

È, nella forma, il famoso argomento ontologico del quale S. Tommaso ha detto che comporterebbe il passaggio illegittimo dall'ordine logico all'ordine reale.

Questo passaggio non esiste in S. Bonaventura che pensa nel concreto esistenziale, ove la visione di ciò che è implica l'Essere necessario esistente, senza il quale nulla sarebbe. Vi è qui una «contuizione» dell'Essere infinito e necessario, in virtù dell'apertura all'infinito dell'intelligenza che percepisce il necessario al termine del relativo. Vi è qui, per questo modo di pensare in concreto, un'evidenza che manifesta l'esistenza di Dio.

Quanto alla forma logica dell'espressione di questa evidenza dell'«Essere di cui non si può pensare di meglio» e che dunque deve esistere sotto pena di contraddizione (del meglio che non sarebbe il meglio, cioè l'esistente), bisogna ricordare che per Bonaventura una necessità logica è una necessità d'essere e dunque, per lui, del reale concreto esistente, purché fondata su di esso.

Questa contuizione dell'Essere necessario esistente, al termine dell'operazione dell'intelletto aperto all'infinito, è del resto presupposta, come vedremo, in tutte le prove dell'esistenza di Dio, che possono concludere dall'esistenza del contingente all'esistenza del necessario, dell'assoluto, del più perfetto, solo in virtù dell'esigenza a priori dell'intelligenza, la cui esigenza, l'abbiamo visto, è un'esigenza d'essere.

2°) *L'esistenza di Dio è dimostrabile a posteriori:* Gilson ed altri hanno detto che per S. Bonaventura l'esistenza di Dio è solo un articolo di fede e che essa non può essere provata dalla ragione. Affatto, come abbiamo visto già: Dio è rimane sempre l'oggetto di un atto di fede in quanto lo conosceremo solo nella gloria faccia a faccia; ma la sua *esistenza* il Dottore Serafico la dimostra con una moltitudine di prove a posteriori, di cui riportiamo alcune:

---

[35] «Divini esse veritas est evidens et *in se* et *in probando. In se,* quia sicut principia cognoscimus in quantum terminos, et quia causa praedicati clauditur in subiecto, ideo seipsis sunt evidentia; et sic in proposito». *In Sent.* d. 8 p. 1 q. 2, concl.; I, 155 a.

[36] «Nam Deus, sive summa Veritas, est ipsum esse quo nihil melius cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse». *Ibid.* l c.

1. *L'appetito della beatitudine:* ogni uomo tende naturalmente alla beatitudine, cioè alla conoscenza e all'amore infiniti che possono essere solo nell'Essere infinito; dunque l'Essere infinito, Dio, esiste, se no vi sarebbe qui un effetto senza causa [37].

2. *Il divenire:* l'essere *posteriore* implica l'essere *anteriore;* ma nella serie degli esseri finiti, bisogna necessariamente arrivare al primo essere increato, a nulla posteriore, che è Dio: il divenire implica dunque il Primo Principio [38].

3. *La causalità efficiente:* «L'essere che non è per sè è mediante un altro, poiché nulla può da se stesso passare dal non-essere all'essere; bisogna dunque risalire ad un primo essere che non sia da un altro. Se dunque l'essere da un altro si dice essere creato, e l'essere che è da sè, l'essere increato che è Dio, ogni essere creato, ossia ogni essere non da sè, implica l'esistenza di Dio, o dell'essere da sè» [39].

4. *L'essere possibile implica l'essere necessario,* poiché nessun essere possibile passa all'esistenza se non mediante l'essere esistente in atto; se questo era prima solo possibile, esso implica l'esistente precedente e dunque finalmente l'esistente necessario senza di cui nessun essere sarebbe possibile. E questo esistente necessario è l'essere che si chiama Dio [40].

5. *L'essere relativo implica l'essere assoluto*: tutto ciò che non è da sè è per *relazione* all'essere che è da sè, il quale è l'essere *assoluto* che è indipendentemente da ogni relazione. Ora questo essere assoluto è Dio;

---

[37] «Item appetitus beatitudinis adeo est nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero utrum volit esse beatus... sed beatitudo consistit in summo Bono, quod Deus est: ergo si talis appetitus sine aliqua notitia esse non potest, necesse est quod notitia qua scitur summum Bonum, sive Deum, esse, sit inserta ipsi animae». *De Mysterio SS. Trin.* q. 1 a. 1 n. 7; V, 46 a.

[38] «Si est ens posterius est et ens prius, quia posterius non est, nisi a priori: si ergo est universitas posteriorum, necesse est esse *ens primum* Si ergo necesse est ponere aliquid esse prius et posterius in creaturis, necesse est universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium». *Ibid.* n. 11; V, 46 b.

[39] «Si est ens ab alio, est ens non ab alio; quia nihil deducit seipsum de non-esse in esse; ergo prima ratio educendi necesse est quod sit in ente primo quod ab alio non educitur. Si ergo ens ab alio dicitur esse ens creatum, et ens ab alio dicitur ens increatum, quod Deus est, omnes entis differentiae inferunt Deum esse». *Ibid.* l. c. n. 12.

[40] «Si est ens possibile, est ens necessarium: quia possibile dicit indifferentiam ad esse et non esse; nihil autem indifferens ad esse et non esse potest esse nisi per aliquid quod est omnino determinatum ad esse. Si ergo ens necessarium nihil habens omnino de possibilitate ad non esse non est nisi Deus, omne autem aliud habet aliquid de possibilitate, quaelibet entis differentia infert Deum esse». *Ibid.* l. c. n. 13.

tutto l'essere relativo, cioè tutto il mondo finito, implica dunque l'esistenza di Dio [41].

E S. Bonaventura continua con una serie di altre prove, tutte ugualmente valevoli dopo la dimostrazione del valore obiettivo della conoscenza e dal fatto stesso che le esigenze della ragione, della logica e della metafisica, basata sul reale esistente, sono esigenze d'essere obiettivo, reale ed esistente [42].

2. L'essere finito, ossia la creatura

La ragione, appoggiata sulla metafisica dell'essere, prova l'esistenza dell'Essere infinito. L'esperienza immediata dimostra l'esistenza dell'essere finito. Dal fatto stesso si pone il problema del rapporto dell'essere finito all'essere infinito. Come è possibile l'essere finito, se all'infinito *in atto* nulla può essere aggiunto? D'altra parte, se l'infinito in atto è Dio, la perfezione assoluta cui nulla manca, Dio che è infinitamente beato da tutta l'eternità, essendo in sè Conoscenza personale infinita e Amore personale infinito, perché dunque l'essere finito accanto all'Essere infinito, aggiunto all'essere infinito? L'essere finito sembra essere inutile e senza scopo; l'essere finito sembra essere impossibile.

a) *Il perché dell'essere finito*

Per Bonaventura, è chiaro che Dio infinitamente felice da tutta l'eternità non ha bisogno della creatura, non ha bisogno dell'uomo. Se però Egli ha creato, l'ha fatto perché è l'Amore che sente il bisogno di darsi, il Bene che tende a diffondersi: «Bonum dicitur diffusivum, et bonum est propter quod omnia» [43]. Il Bene deve diffondersi, e il Bene è la ragione d'essere di tutto.

Si era già servito di questo argomento per mostrare, in accordo con la Rivelazione, che Dio è tripersonale, perché è Atto puro, diffusione infinita di conoscenza e d'amore: «Dio può essere pensato solo come Uno e Trino. Poiché il bene tende a diffondersi... Se dunque nel Bene

---

[41] Item si est respectivum, est ens absolutum: quia respectivum nunquam terminatur nisi ad absolutum; sed ens absolutum, a nullo dependens, non potest esse nisi quod nihil recipit aliunde; hoc autem est ens primum, omne autem aliud ens est habens aliquo a dependentia; ergo necesse est quod quaelibet entis differentia inferat Deum esse ». *Ibid.* 1. c. n. 14.

[42] *Ibid.* 1. c. nn. 15, 16, 17, 18, 19, 20, pp. 46-47.

[43] *I Sent.* d. 45 a. 2 q. 1, concl.; I, 804 b.

supremo non ci fosse eternamente una diffusione attuale infinita e consostanziale e personale — come è di fatto la generazione del Verbo e la produzione dello Spirito Santo... il bene supremo non sarebbe il bene supremo, poiché non si diffonderebbe supremamente» [44].

Vi è però una differenza essenziale fra la produzione divina *ad intra* eternarnente necessaria, essendo questa la natura stessa di Dio, Atto puro eterno di conoscenza e d'amore; e la produzione dell'*essere finito* contingente, senza dunque alcuna necessità di essere. Questa produzione è una realizzazione di valori d'essere secondo le idee esemplari dell'*intelligenza* divina, ma realizzazione contingente e in dipendenza dalla sola *libera volontà* di Dio: «Perciò la volontà è detta causa efficiente dell'essere finito, e attribuiamo questo a Dio sotto la sua ragione di volontà» [45].

«Quanto alla creatura, ecco la dottrina che dobbiamo tenere: l'universo intero è stato prodotto nella sua esistenza, nel tempo e dal nulla, dall'unico Principio primo, unico e supremo, la cui potenza benché infinita ha fatto tutto nella determinazione di peso, di numero e di misura» [46].

Vi è qui una verita filosofica ovvero teologica? Pensando ai grandi filosofi, come Platone, Aristotile, Plotino ecc., Bonaventura constata che essi hanno ignorato la verità della creazione dal nulla e nel tempo, verità che *di fatto* è dunque una verità rivelata: «Bisogna dire che questa verità — il mondo è stato creato secondo tutto il suo essere e secondo i suoi principi intrinseci, non da qualche cosa, bensì dal nulla — questa verità conosciuta oggi da ogni fedele, è sfuggita alla sapienza dei filosofi che ha errato per molto tempo nell'inquisizione di questa questione [47]. «Ma lì dove è fallita la sapienza dei filosofi, è intervenuta la Sacra Scrittura,

---

[44] «Non potest recte cogitari quin cogitetur trinum et unum. Nam bonum dicitur diffusivum sui... Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis et hypostasis aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis... nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet» *Itinerarium,* VI, 2: V, 310 b.

[45] «Et huic est quod voluntas est ratio causare faciens in effectu; et ideo attribuimus Deo rationem causalitatis sub ratione voluntatis, non sic sub aliis rationibus». *I Sent.* d. 45 a. 2 q. 1, concl.; 1, 804 b.

[46] «Circa quam tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore et de nihilo, ab uno principio primo, solo et summo; cuius potentia, licet sit immensa, disposuit tamen omnia in certo pondere, numero et mensura». *Breviloquium,* II, 1, n. 1; V, 219 a.

[47] «Dicendum est quod haec veritas est: mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua intrinseca principia, quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta. Haec autem veritas, etsi nunc cuilibet fideli sit aperta et lucida, latuit tamen prudentiam philosophicam, quae, in huius quaestionis inquisitione, longo tempore ambulavit per devia». *II Sent.* d.1 p. 1 a. 1 q. 1, concl.; II, 16 ab.

la quale dice che tutte le cose furono create secondo tutto il loro essere» [48].

Tuttavia la creazione dal nulla non può essere eterna: «Ammettere che il mondo sia eterno, cioè eternamente prodotto dal nulla, è assolutamente contro la verità e contro la ragione»[49]. Infatti «è impossibile che ciò che ha l'essere dopo che non l'aveva sia eterno, poiché ciò includerebbe contraddizione; ma il mondo ha l'essere dopo che non l'aveva; è dunque impossibile che sia eterno. Che il mondo abbia l'essere dopo il non-essere si prova cosi: tutto ciò che ha l'essere completamente da un altro è prodotto dal nulla; ma il mondo ha l'essere completamente da Dio, dunque è creato dal nulla» [50].

S. Bonaventura ammette la possibilità razionale della posizione aristotelica difesa parimenti da S. Tommaso: è impossibile che una creazione dal nulla sia eterna, ma «ammettere un mondo eterno presupponendo l'eternità della *materia* sembra razionale e intelligibile» [51].

La dimostrazione contro l'eternità del mondo non varrebbe dunque per il caso possibile dell'eternità della materia, ma solo per una creazione *dal nulla,* la quale sembra possa essere provata solo dalla Rivelazione. D'altra parte, sembra pure che Bonaventura faccia questa concessione unicamente per riverenza verso il Filosofo e che il suo argomentare tenda ad escludere ogni possibilità razionale di un divenire eterno, ossia di una produzione eterna. Questo è chiaro, dice, per una creazione *ex nihilo.* Ma se la ragione dimostra che l'essere finito — come la materia stessa — può avere l'essere solo dall'Essere infinito, ciò non prova che il divenire sia cominciato *dal nulla* e che la materia eterna sia soltanto un substrato *logico* e non un reale esistente?

È questo il senso di tutte le prove bonaventuriane contro l'eternità del mondo: «Che il mondo sia eterno, dice il Serafico, lo credo *assolutamente impossibile,* perché ciò include una contraddizione in sè. Difatti il divenire include in sè un principio; ma dire che il mondo sia eterno, è

---

[48] «Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit omnia esse creata, et, secundum omne quod sunt, in esse producta» *Ibid.;* II, 17 a.

[49] «Dicendum quod ponere mundum aeternum esse, sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem». *Ibid.* q. 2, concl.; II, 22 ab.

[50] «Ultima ratio ad hoc est: impossibile est quod habet esse post non-esse habere esse aeternum. Quod autem habeat esse post non-esse probatur sic: omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo producitur ab illo ex nihilo; sed mundus totaliter habet esse a Deo, ergo mundus ex nihilo». *Ibid.,* f. 6; 11, 22 a.

[51] «Ponere autem mundum aeternum praesupposita aeternitate materiae rationabile videtur et intelligibile». *Ibid.,* concl.; II, 22 b.

asserire che esso non ha avuto un principio; le due affermazioni (il divenire e l'eternità) sono dunque contraddittorie fra di loro. È come affermare che ciò che per natura ha un principio non abbia un principio» [52].

Il divenire implica *in se stesso e assolutamente* l'essere dopo il non-essere; il non-essere include assolutamente l'assenza della materia eterna, che sarebbe un essere; include dunque il principio del divenire nel tempo e per conseguenza la negazione dell'eternità del mondo [53].

b) *possibilità dell'essere finito*

Dio è l'Essere infinito; è il Tutto. Ora nulla può essere aggiunto all'infinito ed al tutto. Come dunque la creazione è possibile? S. Bonaventura risponde che Dio solo è l'assoluto, che invece tutto il mondo finito è essere *relativo,* cioè che esso ha l'essere per relazione all'Essere assoluto, senza, *assolutamente,* aggiungervi nulla. Ora «vi è un doppio modo di avere l'essere da un altro: per partecipazione, cioè, e per emanazione» [54]. Questa include l'unità di sostanza: è il modo secondo il quale Plotino aveva immaginato il mondo in relazione all'Uno, cioè secondo il modo della luce diffusa in relazione alla luce in sèe, alla sua sorgente. Spiegare così la creazione dell'universo sarebbe una forma di panteismo.

Per Bonaventura, l'emanazione in senso assoluto esiste solo in Dio ove il Figlio emana dal Padre, come pure lo Spirito Santo dall'uno e dall'altro, formando così i Tre una sola sostanza nella perfetta uguaglianza delle Persone [55].

La creazione degli esseri finiti non si ha per emanazione, bensì per *partecipazione,* ove il partecipato non è della sostanza del partecipante [56].

---

[52] «Primum [mundum esse ab aeterno] credo impossibile simpliciter, quia implicat in se contradictionem Ex hoc quod ponitur fieri, ponitur habere principium. Ex hoc autem quod ponitur aeternus, ponitur non habere principium. Unde idem est quaerere utrum Deus potuerit ante mundum facere quod mundus habendo principium non haberet principium; et hoc includit contradictionis utramque partem». *I Sent.* d. 44 a. 1 q. 4, concl.; I, 788 ab.

[53] «Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo produciter ab illo ex nihilo; sed mundus totaliter habet esse a Deo [i.e. ab esse infinito]; ergo mundus ex nihilo». *II Sent.* d. 1 p. 1 a. 2 f. 6; II, 22 a.

[54] «Habere ab alio est duobus modis, per partecipationem et per solam emanationem». *In Ioan.,* V, 43; VI, 310 a.

[55] «Est habere ab alio tantum per emanationem ita quod ille qui emanat habet per essentiam sicut ille qui dat; et hoc nullam omnino ponit ignobilitatem, immo omnimodam aequalitatem. Habere enim a Patre ita nobilitatis est in Filio, sicut generare in Patre». *Ibid.* 1. c.

[56] «Habere ab alio per participationem minus nobilis modus est; modus enim participationis modo habendi per essentiam non aequatur». *Ibid.* 1. c.

Se l'emanazione importa una partecipazione, questa, in Dio, è univoca, mentre nelle creature si tratta di una partecipazione *analogica* [57].

Significando la partecipazione un «avere l'essere dall'altro», essa, *assolutamente,* non aggiunge null'altro poiché tutto l'essere del partecipato si trova già, *assolutamente,* e *causalmente,* nel partecipante: così essendo l'essere finito o relativo partecipazione dell'Essere infinito, non vi aggiunge nulla, *assolutamente;* la creazione dunque è possibile poiché è la partecipazione attiva dell'essere relativo alla creatura, da parte dell'Essere assoluto. Tuttavia la creazione, ossia l'essere finito, dice essere nuovo in quanto sintesi di affermazione di essere e di negazione d'essere; ma l'affermazione non aggiunge nulla all'assoluto, dove già preesiste; né la negazione, che è non-essere.

Ora, secondo S. Bonaventura, vi sono tre gradi di partecipazione analogica, a seconda del grado di perfezione dell'assimilazione a Dio, l'Essere infinito e assoluto da cui riceve *attualmente* l'essere ogni finito ed ogni relativo: «Ogni creatura è o un *vestigio* di Dio, o un'immagine o una *similitudine*» [58].

Il *vestigio* importa la partecipazione fondamentale dell'essere con l'impronta della Trinità, la quale appartiene all'essenza dell'Essere assoluto. Questo vestigio, secondo il Dottore Serafico, si rivela in una moltitudine di aspetti trinitari delle cose [59], ma la manifestazione più evidente è la composizione fondamentale trinitaria ed essenziale di tutte le cose: «Nella sostanza, dice S. Bonaventura, vi è un vestigio d'ordine superiore, che rappresenta l'essenza divina trinitaria: ogni sostanza creata consiste nell'unità della *materia,* della *forma* e della loro *sintesi,* che rappresentano il *principio* originale, ossia il fondamento; la *determinazione formale* e la loro *unione* nell'unità dell'essere. E questi tre significano il mistero della Trinità: il *Padre,* principio ed origine; il *Figlio*

---

[57] «Dicendum quod est convenientia per unius naturae participationem vel per comparationem communem. Prima convenientia facit communitatem *univocationis,* secunda communitatem *analogiae,* sive proportionis». *I Sent.* d. 1 a. 3 q. 2, ad 1; I, 38 b.

[58] «Omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus». *De Scientia Christi,* IV, concl.; V, 24 a.

[59] «Creatura est effectus Trinitatis sub triplici genere causalitatis: *efficientis,* a quo est in creatura unitas, modus et mensura; *exemplaris,* a quo est in creatura veritas, species et numerus; *finalis,* a quo est in creatura bonitas, ordo, pondus. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tamquam *vestigium* Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis». *Breviloquium,* II, c. 1 n. 2; V, 218 a. - «Non est enim aliqua creatura quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem; et in his attenditur vestigium et manifestatur sapientia, sicut pes in vestigio». *In Hexaem.*. II, 23; V, 340 a.

immagine formale del Padre; lo *Spirito Santo* che ne è l'unità d'amore» [60].

È così che «la creatura è uno specchio ed un libro, nel quale si riflette, è rappresentata e si legge la Trinità causale» [61].

Ma, fra le creature, vi è una rappresentazione naturale più perfetta della Trinità: è l'*immagine* presente nelle creature razionali, ossia nell'uomo e nell'angelo: «L'immagine è una partecipazione più perfetta all'essere divino che non il vestigio» [62]. L'uno e l'altro manifestano la Trinità creatrice, ma «il vestigio lo fa in un modo più lontano, mentre l'immagine se ne avvicina di molto» [63].

Ma in che consiste l'immagine della Trinità nell'anima? Come vedremo meglio parlando dell'uomo, S. Bonaventura, come S. Agostino, esita fra due spiegazioni: la rappresentazione della Trinità dalla *memoria,* dall'*intelligenza* e dalla *volontà,* tre facoltà dell'unica sostanza dell'anima; o meglio: lo *spirito* in quanto principio della conoscenza; la *conoscenza* stessa, come frutto della generazione intellettualle; e l'*amore* come nesso dall'uno all'altro [64]. Lo *spirito* e la *memoria* rappresentano il *principio* dal quale tutto procede, ossia il Padre; la *conoscenza* il frutto della generazione intellettuale, ossia il Figlio, il Verbo; l'*amore* l'unione del Padre e del Figlio nell'unità dei Tre, ossia lo Spirito Santo.

Questa seconda spiegazione dell'immagine di Dio nell'anima è evidentemente più conforme alla realtà, mentre la prima sembra affermare tre facoltà nell'anima, allorchè altrove Bonaventura ne ritiene solo due: l'intelligenza e la volontà; in più: essendo queste facoltà comuni alle tre Persone, esse non possono essere attribuite esclusivamente all'una o all'altra.

«Il fatto di essere immagine di Dio non è qualcosa accidentale al-

---

[60] «In substantia autem est altius vestigium quod repraesentat divinam essentiam. Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum... et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus Sanctus, compago». *Ibid.* 1. c.

[61] «Creatura mundi est quasi quidem liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix». *Breviloquium,* II, c. 12, n, 1; V, 230 a.

[62] «Illa [creatura] quae assimilatur magis de longinquo habet rationem vestigii; illa vero quae de proximo habet rationem imaginis». *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 1, concl.; II, 394 b.

[63] «Utraque istarum testificatur Trinitatem, sed illa quae tenet rationem vestigii, quasi de longinquo... Illa vero creatura quae tenet rationem imaginis, utpote, intellectualis, Deum esse trinum testatur quasi de propinquo, quia imago est expressa similitudo». *De mysterio SS. trin..* q. 1 a. 2, concl.; V, 54-55.

[64] «Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam, et voluntatem, seu mentem, notitiam et amorem: mentem ad modum parentis, notitiam ad modum prolis, amorem ad modum nexus ab utroque procedentis et utrumque connectentis». *Ibid.* 1. c.

l'anima, ma ne costituisce piuttosto la sostanza» [65], comportando questa immagine di Dio un'intelligenza ed una volontà in potenza all'infinito: ciò che è la condizione della possibilità stessa per l'anima di raggiungere il suo fine, poiché la «partecipazione alla natura divina» implica questa «capacità divina» [66].

Questa partecipazione, come vedremo, è *soprannaturale;* ciò vuol dire che non può essere realizzata con soli mezzi naturali; tuttavia il fatto di essere immagine di Dio è *naturale* all'anima, vale a dire che ciò la costituisce nel suo stesso essere fondamentale [67].

È questa partecipazione alla natura divina che costituisce il terzo grado della partecipazione dell'essere, dopo il vestigio e l'immagine: è la *similutidine* ossia la partecipazione soprannaturale all'Essere infinito.

Fondata sull'immagine, ossia sulla potenza all'infinito della conoscenza e dell'amore, la quale potenza costituisce la «capacità divina» dell'anima, la *similutudine* è l'*attuazione* di questa potenza nella grazia che eleva l'uomo alla «deiformità», cioè all'essere e all'operazione divina mediante la partecipazione soprannaturale nello Spirito Santo [68].

c) *costituzione dell'essere finito*

Ogni essere finito ha in sè il principio dell'essere e il principio della sua limitazione; il principio dell'essere, ossia il principio attivo, è la *forma*, mentre il principio della limitazione, ossia il principio passivo, è la *materia* [69], poiché «nessuna creatura è atto puro» [70].

Ogni essere finito contiene dunque il principio di limitazione che è la materia [71]: «Dio solo, poiché è atto puro, senza limitazione di essere, è esente da ogni condizione materiale» [72].

---

[65] «Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substalitiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae». *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 2 f. 4; II, 397 a.

[66] «Et hoc est quod dicit Augustinus *de Trinitate,* decimo quarto, quod eo est anima imago Dei, quo capax eius est et particeps esse potest». *Ibid.* q. 1, concl.; II, 395 a.

[67] «Nam imago naturalis est quae repraesentat per id quod habet a natura». *Ibid.* q. 2, concl.; II, 397 b.

[68] «Ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus Sanctus, quod qui habet, habet et Deum». *Breviloquium* V, 1, n. 4; V, 253 a.

[69] «Habet quidem creatura omnis principia sua, quorum unum est activum, alterum passivum». *In Hexaem.* II, 24; c. D. 27.

[70] «Quia nulla creatura est purus actus». *Ibid.* n. 25; e. D. 28.

[71] «Principium omnis limitationis est materia vel aliquid materiale». *De myst. SS. Trin.* q. IV, a. 1, f. 13; V, 79 b.

[72] «Divinum esse, cum sit actus purus, cst carens omni conditione materiae; ergo caret omni limitatione et finitate». *Ibid.* l. c.

È chiaro però che S. Bonaventura non parla qui di materia *corporale* fisica, bensì di materia nel senso *metafisico* e radicale, in quanto principio di *limitazione* d'essere, di *potenza* e di *possibilità* mentre la forma è principio d'atto e di perfezione.

Materia corporale e materia spirituale hanno in comune di essere principio di limitazione d'essere; la materia corporale vi aggiunge il principio di composizione di *parti giustapposte* e, in conseguenza, di *estensione* e di *spazio:* «La materia considerata in se stessa non è né spirituale né corporale; il suo principio fondamentale di limitazione e di potenza opposta all'atto può dunque applicarsi indifferentemente sia ad una forma spirituale, sia ad una forma corporale di cui la materia limita l'atto» [73]. Nel primo caso, la materia è senza estensione; nel secondo, essa implica l'estensione, la quale risulta dalla giustapposizione delle parti che compongono il corpo. Infatti «l'estensione implica la giustapposizione delle parti e, in conseguenza, la corporeità, la quantità e la divisibilità» [74]. «Se si dice che l'estensione è dovuta alla materia, non si deve intendere che sia dovuta alla materia in quanto tale, ma solo in quanto è corporale»[75].

Ammesso che la materia sia in sè il principio della potenza e della limitazione di essere, come la forma è il principio dell'atto, risulta che questa materia — sia spirituale che corporale — si trova in ogni essere finito e che Dio solo è senza materia, poiché solo è infinito e atto puro [76].

L'anima umana, invece, in quanto sostanza finita, è composta di forma e di materia, come vedremo in seguito. Lo stesso vale per l'angelo, poiché «nell'angelo, come in ogni creatura, vi è composizione di potenza d'essere e di atto di essere, poiché nessuna creatura è atto puro» [77].

---

[73] «Materia in se considerata nec est spiritualis nec est corporalis; et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem». *II Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2, ad 3 II, 98 a.

[74] «Extensio semper dicit partem extra partem, ac per hoc corporeitatem, quantitatem et partibilitatem». *De myst. SS. Trin.* q. V, a. 1, ad 10; V, 91 b.

[75] «Unde, cum dicitur quod extensio est a materia, non est intelligendum quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse prout suscipit formam corporalem». *II Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2, ad 4: II, 98 b.

[76] «Solus Deus est immaterialis». *Ibid.* q. 1, ad 1; II, 91 b. «Materia dicit principium passivum et ita incompletum; et quoniam a divino esse omnis incompletio et omnis passio penitus removenda est, ideo nullo modo genus materialis principii in Deo esse ponitur». *I Sent.* d. 19 p. 2 a. un. q. 3, concl.; I, 361 a.

[77] «In angelis enim et alia qualibet creatura, est compositio essentialis et variatio et mutatio multiplex, quia nulla creatura est purus actus». *In Hexaem.* II, 25; e. D. 28.

d) *Esemplarismo bonaventuriano*

Abbiamo già parlato dell'esemplarismo bonaventuriano trattando della teoria della conoscenza di S. Bonaventura e specialmente parlando della conoscenza per illuminazione. Seguendo una dottrina che ci viene da Platone attraverso Plotino e S. Agostino che l'hanno successivamente trasformata e perfezionata, il Dottore Serafico ci mostra il mondo finito in dipendenza d'essere e d'operazione dall'Essere infinito, nel quale vi sono le idee esemplari, gli archetipi di tutte le creature. È così che l'Essere infinito, mediante il suo *Logos,* il «Verbo nel quale tutto è stato fatto», è la sorgente sempre in atto di ogni essere e della *forma* determinata di ogni essere in particolare, in quanto l'idea esemplare nell'intelletto divino diventa nelle cose la loro *forma,* ragione d'essere e determinazione di ciascuna.

Perciò l'intelligenza conosce passando dalla forma delle cose al suo corrispondente assoluto, l'idea esemplare nell'Intelligenza divina. Onde l'*illuminazione intellettuale*, ragione della conoscenza delle idee assolute, necessarie ed universali.

Onde pure, come vedremo ancora, l'illuminazione morale nel riferimento dei nostri giudizi di coscienza ai valori assoluti nell'Essere divino, ossia agli «esemplari della virtù» nel Bene infinito.

In conseguenza, ecco che l'esemplarismo divino è ragione dell'*essere* e della *determinazione* particolare di ogni essere, come è pure la ragione della conoscenza intellettuale; come finalmente è ragione della condotta *morale:* «La Luce increata è impressa in noi in quanto ragione dell'*essere,* della *conoscenza e* della *regola di vita*» [78]. «Dio agisce nella creatura mediante la sua potenza, mediante la sua essenza, mediante la sua presenza; e come, a questo modo, dà loro e conserva l'*essere,* così pure coopera alla loro *operazione*» [79].

Dio dà l'essere e l'operazione cooperando con la creatura esistente. Ma l'esistenza stessa di tutte le creature è un effetto dell'azione creatrice. La creazione viene da Dio, non per emanazione naturale, l'abbiamo visto, ma per produzione finita dall'Essere infinito, ciò che è possibile solo mediante *forme* limitate dalla *materia;* queste forme esprimono un'idea dell'Intelletto infinito: «La creatura viene dal Creatore non *per natura,* poiché è di un'altra natura — quella del finito di fronte all'infinito —;

[78] «Lux ista increata est signata super nos ratione essendi, ratione intelligendi, ratione vivendi». *In Hexaem.* 11, 1; e. D. 73.

[79] «Cooperatio divinae virtutis quae existens in creatura potentialiter, essentialiter et praesentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adiuvat in operando». *II Sent* d. 37 a. 1 q. 1, ad 6; II, 863 b. «Cooperante divina omnipotentia». *Ibid.,* concl.; II, 862 b.

viene dunque *per arte,* cioè mediante l'idea attuata dalla volontà. Queste idee non possono essere fuori dell'Intelligenza; in questa si trovano dunque gli esemplari di tutte le creature» [80].

«Le idee sono le ragioni eterne delle cose, ma non sono la loro essenza stessa, ossia la loro forma o quiddità, perché le idee di Dio sono Dio stesso... Bisogna dunque che vi siano in Lui forme *esemplari,* le similitudini rappresentative e causali» [81]. «Qualcosa può essere in un altro in tre modi diversi: sia secondo la propria esistenza attuale, sia secondo una presenza di similitudine, sia secondo la potenza causale. Nel primo modo si trovano le cose nell'universo; nel secondo modo sono le cose nell'intelletto che conosce; nel terzo modo sono le cose nella loro causa. Ora le cose sono in Dio secondo i due ultimi modi, poiché le conosce da tutta l'eternità e eternamente le può produrre nel tempo, causalmente. È così che le cose sono eternamente in Dio, in quanto Egli le conosce eternamente ed eterna è la sua potenza mediante la quale Egli le produce nel tempo» [82].

* * *

Le cose sono da tutta l'eternità in Dio idealmente e potenzialmente. Appariscono nella loro realtà finita mediante la creazione nel tempo, essendo le cose l'attualizzazione dell'idea esemplare nella realtà finita mediante l'unione della forma alla materia, e la forma essendo l'espressione finita dell'idea nella limitazione materiale.

Ma come Dio ha operato la creazione? Con azioni successive nell'or-

---

[80] «Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est; ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam vel per artem, sive ex voluntate. Et ars illa non est extra ipsum, ergo est agens per artem et volens; ergo necesse est ut habeat rationes expressas et expressivas. Si enim dat huic rei formam per quam distinguitur ab alia re, vel proprietatem per quam ab alia re distinguitur, necesse est ut habeat formam idealem, immo formas ideales». *In Hexaem.* XII, 3 V, 385 a.

[81] «Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes; et ideo necesse est quod sint formae exemplares ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae». *De Scientia Christi,* II, concl.; V, 8 b.

[82] «Aliquid dicitur esse in aliquo tripliciter: vel secundum actualem existentiam, vel secundum similitudinis praesentiam, vel secundum causativam potentiam. Primo modo sunt res in universo; secundum modo, in cognitiva substantia; tertio modo, in sua causa. His duobus modis ultimis res sunt in Deo, quia est cognoscens res antequam fiant, et potens producere. Unde quia ab aeterno cognovit, et potentia, qua produxit ex tempore, in Deo fuit ab aeterno; ideo dicuntur res fuisse in Deo ab aeterno». *I Sent.* d. 3 a. 1 q. 1, concl.; 1, 62o-621.

dine dei sei giorni o, invece, Dio ha creato «nel principio» solo il seme di tutte le cose, le «ragioni seminali» che appariranno successivamente nell'evoluzione progressiva dei sei giorni, come voleva S. Agostino?

Bonaventura esita fra le due soluzioni: «L'una e l'altra, egli dice, possono essere vere, senza che sia possibile pronunciarsi con certezza per una di esse» [83]. Secondo S. Agostino, Dio ha creato prima «la materia che ha in sè le ragioni seminali di tutte le cose, e questi semi sono in potenza all'attuazione reale mediante l'azione dell'agente» [84]. Questa soluzione è più conforme alla filosofia: «Alcuni, fra cui il più eminente fu S. Agostino, hanno preferito la via filosofica, secondo la quale sembra più ragionevole che tutto sia stato creato insieme» [85], l'azione creatrice dovendo poi continuare per il passaggio progressivo dalla ragione seminale alla piena realizzazione di ogni cosa in particolare, secondo l'ordine dei sei giorni della Creazione.

Malgrado questa soluzione gli sembrasse più attraente, Bonaventura pare tuttavia optare in favore dell'altra, secondo la quale l'universo fu l'opera di atti creativi successivi: «Siccome la posizione filosofica sembra allontanarsi dall'intelligenza della Scrittura, e il più sicuro e il più meritorio è di sottomettere interamente il nostro intelletto e la nostra ragione alla Sacra Scrittura piuttosto che allontanarsene, gli altri Dottori si sono attenuti comunemente al senso che sembra proporre il testo e la lettera della Scrittura nel Genesi. Hanno dunque affermato che tutta la realtà *materiale* fu creata insieme *al principio;* ma che l'*informazione* fu l'opera dei sei giorni. Anche se questa posizione sembra meno razionale dell'altra, non è tuttavia irragionevole sostenerla» [86].

* * *

[83] «Utrumque tamen potuit esse verum, nec est aliquod eorum usquequo certum». *II Sent.* d. 12 a. 2 q. 2, concl.; II, 305 a.

[84] «Alio modo potest intelligi sic, ut essentiae rerum sint in materia in potentia non solum latentes, sed entia in potentia, ut materia habeat in se seminales omnium formarum rationes, sibi a primaria conditione inditas — et illud concordat et philosophiae et Sacrae Scripturae — et per actionem agentis educerentur in actum». *II Sent.* d. 7 p. 2 a. 2 q. 1, concl.; II, 198 a.

[85] «Quidam, inter quos praecipuus fuit Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam... Unde cum videatur rationabilius a summa potentia omnia produci simul... posuit omnia simul esse producta». *II Sent.* d. 12 a. 1 q. 2, concl.; II, 296 b.

[86] «Verumtamen quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturae distrahi, et securius est et magis meritorium intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae supponere quam ipsam aliquo modo distrahere, ideo communiter alii doctores... sic intellexerunt et posuerunt, sicut textus et littera Scripturae Genesis sonare videtur. Unde posuerunt omnia corporalia simul esse creata in materia; sed non simul, sed per senarium dierum, esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationalis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere». *Ibid.* 1. c.

Abbandonando le *ragioni seminali* nel senso agostiniano di creazione simultanea, Bonaventura ne ritiene l'espressione, ma le dà un altro significato. Ogni cosa è un composto di materia e di forma; tutta la *materia* è stata creata *in principio* le *forme* invece nel corso dei sei giorni; ma quale è l'origine delle forme delle realtà *nuove* di cui ciascuna ha pure la sua forma? Sono queste forme create successivamente con l'apparizione delle individualità nuove, ovvero tutte le forme sono già potenzialmente nella materia dopo l'opera dei sei giorni, per essere attuate poi con l'apparizione e la moltiplicazione delle cose? Il Dottore Serafico opta per quest'ultima soluzione: le forme che esistono potenzialmente dal giorno della prima creazione individuale sono le *ragioni seminali* di tutti gli altri individui che verranno in seguito: «La natura agisce nella produzione delle cose, ma non crea le forme dal nulla; e siccome essa agisce nella materia già esistente, deve produrre le *forme;* la materia non è una parte della forma né la forma una parte della materia; è necessario dunque che, in qualche modo, le forme naturali siano nella materia, prima che siano attuate; così la sostanza della materia è pregnante di tutte le forme: ne segue che le ragioni seminali di tutte le forme sono in essa dalla prima creazione individuale» [87].

Le ragioni seminali non sono le forme *in atto,* ma come *in potenza.* Esse non sono «né materia spirituale né materia corporale, ma una certa potenza spirituale conferita dal Creatore alla materia corporea fondata su di essa e in dipendenza da essa» [88].

Ma queste ragioni seminali sono in potenza puramente passiva o, invece, in potenza *attiva,* cioè con qualche realtà iniziale che abbia bisogno solo dell'agente naturale per passare all'atto? Bonaventura propende verso la seconda soluzione: «Secondo un'altra sentenza, le forme sono in potenza nella materia non solo in quanto sono *in* essa, ma *da* essa; non nel senso che le forme provengono dall'essenza della materia, ma che esistano in essa, create con essa, onde l'agente, con la sua attività su di essa, tragga le forme; non in quanto ci fosse già stata in essa una parte della forma, ma in quel senso che la forma vi era già in potenza, come la rosa nel suo bocciolo... E questa posizione.... sembra essere più intelligibile e più vicina alla verità» [89].

---

[87] «Natura aliquid agit, et illud non agit ex nihilo; et, cum agat in materiam oportet quod producat formam; et cum materia non sit pars formae nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas naturales esse in materia antequam producantur; et substantia materiae praegnans est onmibus: ergo rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa». *IV Sent.* d. 43 a. 1 q. 4, concl.; IV, 889 a.

[88] «Dicendum quod nec est materia spiritualis, nec est materia corporalis, sed est quaedam potentia spiritualis indita a Creatore materiae corporali, et ei innitens et ab ea dependens». *II Sent.* d. 15 a. 1 q. 1, ad 2; II, 375 b.

* * *

Bonaventura avrebbe potuto, in piena fedeltà all'esemplarismo divino che, per lui, è il fondamento di tutto il divenire degli esseri, egli avrebbe potuto, diciamo, considerare tutte le forme come la realizzazione nelle cose delle idee esemplari, che sono «Idee» dell'Intelligenza creatrice: come cause efficienti queste «Idee» sono la ragione d'*essere* e di *tale* essere, ossia di tale forma; come cause finali, esse guidano il divenire di tale cosa, di tale essere finito, sino all'espressione integrale della forma immanente che corrisponda all'*idea esemplare* trascendente.

In conseguenza, la moltiplicazione delle forme con l'apparizione di nuovi individui della medesima specie, non esige una creazione nuova, né una preesistenza *numerica* di quelle forme, ma la semplice possibilità della materia, principio di moltiplicazione, a riprodurre indefinitamente l'*informazione* realizzata una prima volta nella creazione, moltiplicata nella materia secondo le leggi fisiche o biologiche, e sviluppantesi nel finalismo dell'idea esemplare.

[89] «Alia via est quod formae sunt in potentia materiae, non solum in qua et a qua aliquo modo, sed etiam ex qua. Et hoc dicunt, non quia ipsa essentia materiae sit ex qua res producitur, sed quod in ipsa materia aliquid est concreatum ex quo agens, dum agit in ipsam, educit formam; non, inquam, ex illo tamquam ex aliquo quod sit tamquam aliqua pars formae producendae, sed quia illud potest esse forma et fit forma, sicut globus rosae fit rosa... Et haec positio, inter omnes praedictas, videtur esse intelligibilior et veritati vicinior...» *II Sent.* d. 7 p. 2 a. 2 q. 1, concl.; II, 198 b.

Capitolo VI

L'UOMO

«Il Primo Principio fece questo mondo sensibile per manifestarsi, cioè affinché, per mezzo di esso, quasi mediante uno specchio e vestigio, l'uomo ritornasse verso il Dio Creatore per amarlo e lodarlo»[1].

E fece l'uomo spirito e materia corporale, perchè fosse come la sintesi dell'universo, che avrebbe dovuto riportare tutto a Dio [2].

Fece l'uomo a somiglianza di Dio e, insieme, infinitamente diverso. Somigliante perché, conoscendo se stesso, potesse conoscere Dio stesso, Onde l'importanza per l'uomo di conoscersi: «È molto più lodevole e molto meglio conoscere te stesso che, ignorando te stesso, tu conosca il corso degli astri, le virtù delle piante, le società degli uomini, le nature animali, e tu possieda la scienza di tutti gli esseri celesti e terrestri»[3].

Chiediamo dunque a S. Bonaventura questa conoscenza di noi stessi, questa conoscenza dell'uomo, la più necessaria dopo quella di Dio.

---

[1] «Primum Principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum videlicet ad hoc qud per illum, tamquam per speculum et vestigium, reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum». *Breviloquium,* II, 11, n. 2; V, 229 a.

[2] «Ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti intus et foris, i. e. Sapientiae et sui operis». *Ibid.* 1. c.

[3] «Attende diligenter... Quam similis sis Deo et quam dissimilis, quam prope et quam longe. Illud semper agnosce quod multo laudabilior et melior est si te cognoscis quam si, te neglecto cursum siderum, vires herbarum, complexiones hominum, naturas animalium cognosceres et scientiam omnium caelestium et terrestrium haberes». *Soliloquium,* c. 1, n. 2; VII, 30 a.

1. L'uomo in sè

«L'uomo è un animale ragionevole e mortale»[4]. Questa definizione, dell'uomo include la sua composizione di corpo mortale e d'anima intellettuale: due realtà molto diverse fra di loro e tuttavia così unite che la loro separazione con la morte sembra contro natura e che la natura stessa dell'uomo richieda in qualche modo la risurrezione soprannaturale: « La natura stessa dell'uomo richiede che sussista in un corpo ed in una anima che sono fra di loro come materia e forma, le quali si richiedono a vicenda con inclinazione mutua: è l'esigenza stessa della natura che chiama la risurrezione futura in vista dell'infusione della grazia e della retribuzione della giustizia, in conformità delle quali deve essere retto tutto l'universo» [5].

a) *Composizione e unità dell'uomo*

L'uomo è insieme uno e composto: è composto di un corpo e di un'anima, ma «di un corpo, come materia, e di un'anima che ne è la forma» [6]; in modo che uniti formano un «uno per essenza» [7], come ogni composto di forma e di materia costituisce una unità d'essere, essendo quella principio dell'atto, e questa principio della potenza; ed ogni essere è sintesi dell'atto e della potenza d'essere.

«L'anima è la perfezione del corpo destinato ad essere vivificato dalla vita razionale» [8]. «L'una e l'altro sono destinati ad essere uniti fra loro, e ciò sia essenzialmente, sia accidentalmente ma non accidentalmente, perchè così i due non formerebbero un'unità per essenza» [9].

«L'anima è veramente l'atto e la forma del corpo e, per essenza, essa tende verso il corpo come l'atto verso la sua materia, poiché l'anima è

---

[4] «Homo est animal rationale mortale» *I Sent.* d. 25 a. 1 q. 2, concl.; I, 439 b.

[5] «Completio vero naturae requirit ut homo constet simul ex corpore et anima, tamquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationen mutuam: necesse est resurrectionem esse futuram, exigente hoc constitutione naturae, infusione gratiae et retributione iustitiae, secundum quas tota universitas habet regi». *Breviloquium,* VII, 5, n. 2; V, 286 b.

[6] «Caro est principium hominis materiale, anima vero formale». *III Sent.* d. 5 a. 2 q. 1, concl.; III, 131 a.

[7] «Ex anima et corpore fit unum per essentiam». *II Sent.* d. 17 a. 1 q. 2, ad 6; II, 413 b.

[8] «Anima .... est perfectio corporis nati vivificari vita rationali». *II Sent.* d. 2 p. 2 a. 2. q. 3, ad 3; II, 82 a.

[9] «Esse unibile convenit animae rationali: aut ergo essentialiter, aut accidentaliter sed non accidentaliter, constat, quia tunc ex corpore et anima non fieret unum per essentiam; ergo essentialiter hoc convenit animae». *II Sent.* d. 1 p. 2 a. 3 q. 2 f. 2; II, 49 a.

veramente l'atto del corpo. Bisogna dunque che in ogni corpo vi sia un'anima che ne sia la forma propria, la quale tende verso il corpo e ne è individuata secondo l'individuazione del corpo. Ecco perché l'anima non è pienamente beata se non è unita al suo corpo» [10].

«L'anima è forma; è essere vivente, intelligente, dotato di libertà» [11]. «L'anima non è solo la perfezione del corpo umano secondo le sue potenze sensibili, poiché il corpo umano è ordinato ad una più alta perfezione che non quella del corpo animale; ma è perfezione del corpo in quanto complemento della sua essenza e secondo la totalità delle sue potenze; ha dunque verso il corpo appetito e inclinazione naturale; essa vi è unita sino a *sentire* con essa» [12].

L'uomo, composto di corpo e d'anima è in tal modo «uno per essenza» [13] che l'uno è ed opera in dipendenza dall'altro [14] e che «l'operazione dell'anima viene impedita da un difetto del corpo. La ragione ne è che l'unione dell'anima e del corpo costituisce un terzo che è uno per essenza» [15].

Perciò le operazioni del corpo e dell'anima devono essere attribuite all'unico *terzo,* ciò all'uomo di cui sono le attività in quanto esso è uno[16]. «E questa operazione dell'uomo non è solo il *vivere,* neppure il solo *sentire* né il solo *muovere* ma anche il ragionare e capire. Ecco perchè l'anima dipende dal corpo non solo nell'atto di *sentire,* ma anche, in una certa misura, quanto all'attività dell'intellligenza fintanto che sia in questo corpo» [17].

---

[10] «Anima proprius est actus corporis et forma, et per essentiam inclinatur ad corpus sicut proprius actus ad propriam materiam, quia anima est proprius actus. corporis. Oportet igitur quod in quolibet corpore sit anima tamquam eius propria forma quae inclinatur ad corpus et indivituatur secundum individuationem corporis, et ideo anima non est beata perfecta beatitudine nisi cum corpore». *Sermo I in Sab. sancto,* n. 4; IX, 269 b.

[11] «Anima est forma, ens, vivens, intelligens, libertate utens». *Breviloquium,* II, IX, n. 1; V, 226 b.

[12] «Anima enim rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum potentias sensibiles, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem quam sit corpus brutale; sed secundum se totam, hoc est secundum complementum suae essentiae et suarum potentarium universitatem, est corporis perfectio et habet ad ipsum naturalem appetitum et inclinationem et coniunctionem, ac per hoc delectationem et compassionem». *III Sent.* d. 16 a. 2 q. 1, concl.; III, 354 a.

[13] «Cum homo sit unum per essentiam». *II Sent.* d. 31 a. 1 q. 1 concl.; II,741 b.

[14] « Utramque ab altero dependet». *Ibid* d. 17 a. 1. q. 3. ad 5; II, 418 b.

[15] «Operatio animae in corpore impediri habet propter corporis ineptitudinem. Et huius ratio est unio animae et corporis ad unius tertii constitutionem, quod est unum per essentiam» *Ibid.* d. 25 p. 2 a. un. q. 6 concl.; II. 623 a.

[16] «Quod est unum per essentiam et cui debetur propria operatio secundum quod est unum». *Ibid.* I. c.

[17] «Haec autem operatio non est vivere tantum, nec sentire, nec movere, sed ratiocinari et intelligere. Et propter ipsam unionem non tantum, pendet anima ex corpore quantum ad actum sentiendi, sed etiam aliquo modo quantum ad actum intelligendi, quamdin est in corpore». *Ibid.* l. c.

b) *Anima, forma sostanziale*

Fin qui S. Bonaventura si muove, con S. Tommaso, nella linea aristotelica dell'anima forma del corpo, e non nella linea platonica dell'anima «nel carcere del corpo» Ma non può accettare senz'altro la soluzione aristotelica della semplice *forma*, totalmente dipendente dalla materia e destinata a sparire con la corruzione della materia, come accade in tutto il mondo materiale, ove la forma non può sussistere in se stessa ed è in completa dipendenza dalla materia.

Infatti, se una forma ordinaria è limitata all'attività materiale, non è così per l'anima che ha le proprie attività spirituali: «Per quello che riguarda l'attività vegetativa e sensitiva, l'anima può esercitarle solo nei limiti del corpo, ma completamente diverso è il caso dell'attività intellettuale» [18] che sorpassa infinitamente il corpo, anche se ne dipenda come strumento, poichè, come abbiamo visto, «un difetto del corpo può limitarla» [19].

Ma «l'anima razionale ha la propria attività in cui non dipende dal corpo, cioè l'atto dell'intelletto, il quale non è materiale» [20]. «L'anima si distingue dunque dal corpo non solo in quanto la forma si distingue dalla materia senza la quale non può sussistere, ma come una forma avente la propria sussistenza spirituale indipendentemente dalla sussistenza materiale del corpo, come ciò che è immortale si distingue dal corruttibile» [21].

L'anima razionale è una *forma sostanziale*, è «una sostanza spirituale semplice e deiforme» [22]. Siccome sussiste in se stessa, deve comportare gli elementi di ogni sostanza finita [23]: la *materia,* principio di possibilità e di limitazione d'essere; la *forma,* principio di atto e di determinazione [24].

---

[18] «Quantum ad actum vegetandi et sentiendi sic pendet ut nullo modo possit illos exercere nisi in corpore, non autem sic de actu intelligendi». *Ibid.* l. c.

[19] «Operatio animae in corpore impediri habet propter corporis ineptitudinem». *Ibid* . l. c .

[20] «Anima rationalis propriam operationem habet, secundum quam non pendet ex corpore, scilicet intelligere, quia nullum organum sibi appropriat». *II Sent.* d. 19 a. 1 q. 1 f. 9; II, 459 b.

[21] «Distat anima a corpore, et non solum sicut forma a materia, sed etiam sicut spirituale a corporali et sicut perpetuum a corruptibili». *II Sent.* d. 15 a. 2 q. 2, concl.; II, 385 a.

[22] «Quaedam substantia spiritualis simplex et deiformis». *De existentia animae in corpore;* e. D. 314.

[23] «Ipsa autem anima, cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet quam aliae formae non sunt natae habere, dum non sunt natae per se existere». *II Sent.* d. 17 a. 1 q. 2, ad 5; II, 415 b.

[24] «Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, habet intra se fundamentum suae existentiae et principium *materiale* a quo habet existere, et *formale* a quo habet esse». *Ibid.*, concl.; II, 414-415. «Compositio materiae et formae». *Ibid.* l. c.; II, 414 b.

Non è così per l'«anima» dell'animale: essa, non avendo in sè la propria attività e operazione spirituale, non è una forma in sè sussistente, bensì la semplice forma della materia corporale, come sono tutte le forme della natura, al di fuori dell'anima umana [25].

Questa è costituita di forma e di materia come condizione della propria sussistenza, ma tale *materia* è puramente spirituale e dunque senza parti quantitative e senza estensione [26].

«Quanto all'obiezione che un composto di materia e di forma sia un essere completo che non possa entrare in composizione nella costituzione di un terzo, bisogna dire che ciò non è vero universalmente, ma solo nel caso ove la materia termini l'appetito della forma, e la forma tutto l'appetito della materia; in questo caso non vi è tendenza a qualche altra cosa nè la possibilità di una composizione che esige nei componenti una tendenza ontologica e l'inclinazione verso un complemento....» [27]. «Quanto all'anima razionale, anche se è composta di materia e di forma, essa tende come tale all'unione con un corpo; come questo, benchè composto pure di materia e di forma, tende all'unione con l'anima» [28].

L'anima e il corpo sono due sostanze incomplete le quali si completano a vicenda come la forma e la materia si completano a vicenda. Cosi «l'unione dell'anima al corpo forma un'unità per essenza» [29], poiché «la natura delle cose esige che l'uomo risulti di corpo e di anima come di materia e forma che hanno mutuo appetito e inclinazione mutua» [30]. Infat-

---

[25] «Quia anima brutalis propriam operationem non habet nec est nata per se subsistere, non videtur quod habeat materiam intra se». Totum enim esse animae brutorum «fundatur in corpore». *Ibid.* l. c.

[26] «Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem — hoc enim facit rem esse per se — simplicior tamen est quantum ad privationem partium quantitativarum. Ipsa enim nec habet extensionem per se, nec habet extensionem per accidens ». *Ibid.*, ad 5; II, 415 b.

[27] «Ad illud quod obicitur quod compositum ex materia et forma est ens completum et ita non venit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter, sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem». *Ibid.*, ad 6; II 415 b.

[28] «Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum, ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam». *Ibid.* l. c.

[29] «Unio animae et corporis .... est unum per essentiam». *II Sent.*, d. 25 p. 2 a. un q. 6, concl.; II, 623 a.

[30] «Completio naturae requirit ut homo constet simul ex corpore et anima tamquam ex materia et forma quae mutuum habent appetitum et iclinationem mutuam». *Breviloquium,* VII, V, n. 2; 286 b.

ti, «Dio nella creazione unì il corpo all'anima secondo un appetito naturale e mutuo» [31].

In tal modo, l'anima è capace di beatificazione e di immortalità in un corpo mortale dal quale si può staccare poichè ha la propria sostanza; in un corpo che per mezzo suo godrà dell'immortalità dopo la risurrezione [32].

2. L'anima e le sue potenze

Essendo l'anima sostanziale forma di un corpo, essa si trova naturalmente in ogni sua parte che «anima»: «La sostanza dell'anima è lì dove agisce; ora la sua attività in quanto forma è in tutto il corpo»[33]. «In un corpo unico, non vi è che una sola anima; la quale è, in ogni membro e in tutti, una e totale» [34].

L'anima non è nel corpo come nel *luogo* ma in quanto *forma* e *perfezione* [35]. Se dunque S. Bonaventura asserisce che l'anima ha la sua sede nel sangue, lo fa solo per conformarsi al Maestro delle *Sentenze* e all'opinione corrente del suo tempo: «Siccome l'anima è spirituale essa non può significarsi in se stessa, ma in un principio vitale, per esempio nel sangue, nel quale sta la sede dell'anima» [36]. «La sede dell'anima è nel sangue, come dice il Maestro» [37].

Se il corpo umano deve la sua origine all'azione mutua dei genitori, azione che si effettua «per modo di materia e di causa efficiente, essendo l'aspetto materiale principalmente dalla parte materna, mentre la causa efficiente spetta più specialmente al padre» [38], «l'anima al

---

[31] «Deus, in productione, corpus animae alligavit et naturali et mutuo appetitu invicem copulavit». *Ibid.* VII, n. 4; V, 289 b.

[32] «Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis, ideo cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari. ac per hoc non tantum forma est, verum etiam hoc aliquid». *Breviloquium,* II, IX, n 5; V, 227 a.

[33] «Substantia animae est ubicumque virtus sua est; sed virtutes suae sunt ubique in corpore; ergo ipsa essentialiter est ubique in corpore». *De existentia animae in corpore;* c. D. 306-307.

[34] «In unico corpore est unica anima, et tamem in singulis membris existens tota, et est semel quia unum est perfectibile». *IV Sent.* d. 12 p. 1 dub. 4; IV, 288 a.

[35] *De existentia animae in corpore;* e. D. 306.

[36] «Anima enim, cum sit spiritualis, non potuit in se significari, sed in annexo ut puta in sanguine, in quo est sedes animae». *IV Sent.* d. 11 p. 1 a. 1 q. 2 ad 3; IV, 257 b.

[37] «Sedes animae est in sanguine, ut dicit Magister». *Ibid.* q. 3 a. 3; IV, 256 b.

[38] «Cum generatio prolis, quantum est de ordine et de potestate naturae habeat fieri per coniunctionem et commixtionem duorum sexuum in hominibus qui respectu prolis se habent per modum materialis et efficientis, ita quod ratio materialis plus residet penes mulierem, et efficientis sive active plus residet penes virum, necesse est ad generationem aliquas particulas tam a muliere quam a viro decidi, in quibus esset virtus et ratio seminalis respectu corporis propagandi». *II Sent.* d. 20 a. un. q. 2, concl; II, 479 b.

contrario non è dovuta alla *generazione,* ma ad una creazione immediata da parte di Dio» [39].

Dio infonde l'anima nel corpo già fondamentalmente costituito — «circa il quarantacinquesimo o il quarantaseiesimo giorno» [40] — dopo il concepimento, poichè «sarebbe assurdo che la forma ultima [l'anima razionale] sia aggiunta alla forma della materia... senza forme intermediarie, esigendo l'ordine della natura questa gerarchia delle forme per raggiungere finalmente la perfezione del genere» [41].

Ciò non di meno «dall'unione dell'anima al corpo risulta un terzo che è uno per essenza» [42], poiché l'insieme delle forme gerarchiche è ridotto all'unità mediante la forma ultima che è l'anima intellettuale [43].

a) *Le potenze dell'anima*

Secondo la propria natura, l'anima dirige la sua attività sia verso le cose esteriori, sia verso l'interno, sia verso le cose superiori, e così in essa vi sono tre categorie di potenze: il *senso* diretto verso il di fuori, come presso gli animali; la *ragione* rivolta verso l'interno, e *l'intelligenza* diretta verso l'alto [44].

Ma siccome ognuno di questi tre aspetti è doppio, risultano le sei potenze dell'anima: il senso e l'immaginazione; la ragione e l'intelletto; l'intelligenza e l'apice della mente, ossia la scintilla della sinderesi [45].

Altrove questo triplice aspetto dell'anima è considerato come «tre potenze: l'animale, l'intellettuale e la divina, a seconda che l'uomo veda

---

[39] Anima «non habet esse per generationem, sed per creationem» *Ibid.* d. 31 a. 1 q. 1. concl.; II, 742 a.

[40] «Anima circa quadragesimum quintum vel quadragesimum sextum diem infunditur corpori». *In Sapientam,* VII 1; VI, 151 b.

[41] «Unde insanum est quod ultima forma addatur materiae formae... nulla forma interiecta», quia «is est ordo quod forma elementaris unitur animae mediante forma mixtionis, et forma mixtionis disponit ad formam complexionis... ideo habilis est ad susceptionem nobilissimae influentiae, scilicet vitae. Et sic in unione animae ad corpus, rectus servatur ordo». *II Sent.* d. 17 a. 2 q. 3, ad 6; II, 423 b.

[42] «Unio animae et corporis ad unius tertii constitutionem quod est unum per essentiam». *Ibid.* d. 25 p. 2 a. un. q. 6, concl; II, 623 a.

[43] «Unius perfectibilis una sola est perfectio». *Ibid.* d. 8 p. a. un. q. 1, ad 3; II, 225 b.

[44] «Secundum triplicem progressum [ad extra, ad intra, ad supra], mens nostra tres habet aspectus principales: unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas, seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus: tertius supra se, secundum quem dicitur mens». *Itinerarium* I, n. 4; V, 297 ab,

[45] «Scilicet sensus, imaginatio; ratio, intellectus; intelligentia et apex mentis, seu synderesis scintilla»... *Ibid.* n. 6 V, 297 b.

con l'occhio della carne, con l'occhio della ragione, ovvero con l'occhio della contemplazione» [46].

«La potenza *animale*, o occhio della carne comprende dunque il *senso* e l'*immaginazione,* a seconda che si riferisca all'oggetto concreto o, invece, alle specie sensibili.

«La potenza *intelletuale* comprende la *ragione* o l'*intelletto*, a seconda che si riferisca alla conoscenza dell'anima o a quella della sostanza spirituale.

«La potenza *divina* comprende l'*intuizione* e l'*affettiva*, a seconda che si riferisca alla contuizione di Dio o, invece, all'amore. La prima è opera dell'intelligenza e la seconda è opera della facoltà affettiva» [47].

* * *

Siccome abbiamo già visto tutte queste potenze all'opera nei capitoli della conoscenza in genere e della conoscenza di Dio in ispecie, ci limiteremo qui ad un'analisi più profonda delle potenze dell'anima razionale propriamente detta. E queste si riducono finalmente a due, quella della *conoscenza* e quella *dell'amore:* «Le potenze dell'anima razionale appartengono sia alla ragione, sia alla volontà» [48]. La memoria stessa non è che un aspetto della facoltà di conoscenza: «Poichè la memoria e l'intelligenza hanno lo stesso oggetto; questa acquista e quella conserva. Ossia: quella fornisce l'oggetto e questa ne giudica» [49].

Parleremo dunque: 1° della facoltà di *conoscenza;* 2° della *volontà.*

---

[46] «Habet enim anima tres potentias: animalem intellectualem, divinam, secundum triplicem oculum: carnis, rationis, contemplationis». *In Hexaem.* V, 24; V, 358 a.

[47] «Potentia animalis duplex est; vel in obiecta sensum particularium et sensus communis, vel phantasmata sensibilium, et sic est sensus et imaginatio.

«Intellectualis etiam est duplex: aut ut considerat universales rationes abstractas... aut ut elevatur ab substantias spirituales separatas; et sic sunt duae potentiae, scilicet ratio et intellectus: per rationem confert; per intellectum cognoscit se et substantias spirituales...

«Similiter operatio, vel potentia divina duplex est: una quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam, sive amativam, quae secreta est et de qua parum vel nihil noverunt philosophi». *Ibid.* 1. c.

[48] «Potentiae animae rationalis sufficienter dividuntur per cognitivas et affectivas, sive per rationem et voluntatem». *II Sent.* d. 25 p. 1 a. un. q. 2, concl,; II, 596 a.

[49] «Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit illa conservat; vel illa offert et ista diiudicat». *Ibid.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, concl.; II, 560 b.

1. L'anima è detta *razionale* in opposizione all'anima *vegetativa* e all'anima *animale,* che essa riporta all'unità nella gerarchia delle forme. In quanto tale è sede della memoria, dell'intelligenza e della volontà. Ma la ragione propriamente detta è la facoltà di conoscenza in opposizione a quella della volontà, facoltà dell'appetito e dell'amore [50].

L'anima razionale, nella sua intelligenza e nella sua volontà, è in potenza all'infinito ed è dunque di «capacità divina», cioè in potenza alla conoscenza infinita ed al possesso di Dio in sè: «In qualche modo l'anima è «tutto» in virtù della sua potenza ad assimilare tutto, perché è in potenza a conoscere tutto; essa è di capacità divina, poiché è immagine e similitudine di Dio» [51].

Abbiamo già visto che S. Bonaventura divide la facoltà di conoscenza intellettuale in *ragione, intelletto e intelligenza,* aggiungendovi pure l'apice della mente ossia la sinderesi [52]. La *ragione* è la facoltà dell'astrazione *concettuale* e *discorsiva* la quale si innalza progressivamente dalla materia e dai sensi alla conoscenza intellettuale. L'*intelletto* è la facoltà della conoscenza dell'anima, di Dio e delle idee. L'intelligenza è la facoltà della conoscenza *intuitiva,* la quale si eleva, nella contuizione spontanea dalle creature al Creatore. La *sinderesi* infine, o 'apice della mente' è conoscenza nel contatto, nell'unione e nell'esperienza immediata; appartiene più all'amore che non all'intelligenza propriamente detta [53].

Accanto a queste divisioni fondamentali, il Dottore Serafico distingue ancora l'intelletto *speculativo* e l'intelletto *pratico* da una parte, la ragione superiore e la ragione inferiore, dall'altra [54].

L'intelletto *speculativo* si riferisce al vero in quanto tale; l'intelletto *pratico* al vero in quanto buono; il primo concerne la conoscenza propria-

---

[50] «Ratio dicitlur multipliciter... Communiter comprehendit totam portionem animae divisam contra sensualitatem in qua ponuntur tres potentiae... Proprie accipitur pro potentia divisa contra concupiscibilem et irascibilem». *IV Sent.* d. 14 p. 1 a. 2 q. 1, ad 2; 1V, 325 b.

[51] «Quodammodo est anima omnia... quia nata est cognoscere omnia; et maxime est 'capax Dei'... quia est imago et similitudo Dei». *I Sent.* d. 3 p. 1 a. un. q. 1, ad 1; I, 69 a. «Quodammodo anima est omnia potentia, secundum Philosophum». *In Hexaem.,* IV, 24; e. D. 257.

[52] «Ratio et intellectus; intelligentia et apex mentis, seu synderesis scintilla». *Itinerarium,* I, n. C; V, 297 b.

[53] Cf. la nota 47, più sopra.

[54] «Quoniam cognitio veri est duplex: vel veri ut veri, vel veri ut boni; et hoc vel aeterni, quod est supra animam, vel temporalis, quod est infra; hinc est quod potentia cognitiva, utpote intellectus et ratio, dividitur ita quod intellectus in speculativum et practicum; ratio in superiorem portionem et inferiorem, quae potius nominant diversa officia quam diversas potentias». *Breviloquium* II, IX, n. 7; V, 227 b.

mente detta, il secondo, l'azione. D'altronde essi sono solo due aspetti d'una medesima conoscenza intellettuale [55].

La *ragione superiore* è l'anima in quanto immagine di Dio, la cui attività e interamente diretta verso Lui stesso e verso le ragioni eterne che la muovono e la dirigono [56]. È la sede dell'intelligenza e della sinderesi, mentre la *ragione inferiore* è la sede della conoscenza astratta e discorsiva che si appoggia sul mondo materiale, ma trova la sua soluzione definitiva sottomettendosi alla ragione superiore, alle ragioni eterne e a Dio: «Poiché appena si rivolge verso le realtà superiori, ne è purificata, illuminata e perfezionata; appena percepisce le leggi eterne e l'immutabilità della forza e dell'equità divina, essa è rinforzata e rinvigorita nel bene. Appena, invece, si rivolge verso le cose inferiori, verso il senso e verso la carne, ne è in qualche modo trascinata e indebolita» [57].

2. L'intelligenza fa conoscere l'oggetto; la ragione pratica giudica del bene e del male. La volontà è attratta dal bene; è l'appetito del bene o di ciò che sembra bene.

Ma vi è un *doppio* genere di appetito: l'appetito *naturale* e istintivo, e l'appetito *deliberato*. Il primo segue necessariamente la tendenza della natura verso il bene proprio; il secondo risulta da una libera scelta la quale fa seguito ad una deliberazione dell'intelligenza. Il primo è la volontà *naturale*, il secondo è la volontà *elettiva* che è la volontà propriamente detta o il *libero arbitrio* frutto di una elezione indifferente all'una ed all'altra parte [58].

«La volontà propriamente detta è dunque l'appetito guidato dalla ragione» [59]. Ma non segue necessariamente la ragione e il suo giudizio, e

---

[55] «Philosophus... nunquam dicit intellectum fieri appetitum, sed bene dicit intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa cadem potentia, quae dirigit in considerando, post-modum regulat in operando». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, ad 2; II, 561 a.

[56] «Haec autem portio superior est illa in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certudinaliter, iudicat et definit; et hoc competit ei quantum est imago Dei». *De Scientia Christi,* IV, concl.; V, 24 a.

[57] «Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur et illuminatur et perficitur, dum leges aeternas conspicit et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono fortificatur et vigoratur; dum autem ad haec inferiora convertitur; atpote ad sensibilitatem et carnem, quodammodo trahitur et emollitur». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 2, concl.; II, 564 a.

[58] «Quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium; hinc est quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem ct voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur. Et quoniam talis electio indifferens est ad utramquem partem, ideo est a libero arbitrio». *Breviloquium,* II, IX, n. 8; V, 227 b.

[59] «Nihil enim aliud est voluntas quam affectus sive appetitus, ratiocinatus». *III Sent.* d. 33 a. un. q. 3, concl.; III, 717 b.

il libero arbitrio sta precisamente nella possibilità di fare una scelta anche contraria al giudizio della ragione [60].

Il libero arbitrio comporta dunque la deliberazione della ragione, con libertà della scelta e della decisione finale. Dipende dunque insieme dalla ragione e dalla volontà [61]. «La libertà risulta dalla loro intima collaborazione» [62]. «Il libero arbitrio comprende insieme la ragione e la volontà...: l'*arbitrio* o il giudizio è dalla ragione; la *libertà* è dalla volontà alla quale obbediscono tutte le nostre potenze» [63].

Il libero arbitrio implica dunque la cooperazione della ragione e della volontà; ma la libertà stessa della scelta viene dalla volontà che è libera per natura, mentre se la scelta dipendesse assolutamente dal giudizio dell'intelletto, non vi sarebbe più libertà, ma sottomissione necessaria all'intelligenza, la quale non è libera, bensì sottomessa all'oggetto: «Il giudizio (arbitrium) è dalla *ragione;* la libertà è dalla *volontà*» [64]. «Così è chiaro che il libero arbitrio comincia nella ragione e si consuma nella volontà. E siccome la dipendenza è principalmente dalla facoltà in cui si opera la consumazione, ne risulta che la libertà risiede principalmente nella volontà» [65].

L'intelligenza è richiesta solo per permettere una scelta razionale e riflessa [66], ma la decisione è presa liberamente dalla volontà che non è affatto determinata dal giudizio della ragione, «poiché la libertà consiste essenzialmente nella nostra tendenza affettiva» [67]. La libertà dell'uomo non dipende dal fatto della sua intelligenza, la quale è determinata, ma dalla volontà umana stessa che è libera per natura» [68].

---

[60] «Potest ad contrarium inclinari». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 3, concl.; II, 566 b.

[61] «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis». *Breviloquium,* II, IX, n. 8; V, 227 b.

[62] «Ex concursu enim illarum potentiarum rationis supra seipsam redeuntis et voluntatis concomitantis consurgit integritas libertatis». *Ibid.* 1, c.

[63] «Liberum arbitrium simul comprehendit et rationem et voluntatem... Dicitur enim liberum et dicitur arbitrium; et arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis, ad cuius nutum et imperium moveri habent caetera quae sunt in nobis». *II Sent.* d. 25 p. 1 a. un. q. 3, concl.; II, 598 b.

[64] «Arbitrium est ispius rationis, libertas vero ipsius voluntatis». *Ibid.* 1. c.

[65] «Et sic patet quod libertas arbitrii, sive facultas quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur, Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii, et dominium, in voluntate consistit», *Ibid.* q. 6, concl.; II, 605 ab.

[66] «Quod possit super actum suum reflectere. Nisi enim posset se super actum suum reflectere, nunquam posset illum refrenare nisi posset seipsam movere nec posset in illum exire quando vellet». *II Sent.,* d. 25 p. 1 a. un. q. 3, concl.; II 599 a.

[67] «Secundum affectum nostrum potissime consistit arbitrii libertas». *Ibid.* d. 10 a. 2 q. 1, f. 1; II, 263 a.

[68] «Voluntas semper libere movetur; et ideo non disponitur dispositione quae sit necessitas, sed tantum dispositione quae est pronitas; non sic natura, quae ad unam partem est determinata». *IV Sent.,* d. 16 p. 2 a. 3 q. 1, ad 6; IV, 410 b.

Bonaventura non possiede ancora la formula della libertà che sarà, con Scoto, quella della Scuola francescana: «Voluntas vult, quia vult», ma quella che le è identica: «La volontà si muove sempre liberamente» [69]. Rimane però il fatto che, essendo la volontà in potenza, essa non passa all'atto che sotto l'azione di un oggetto che la muova. La volontà naturale, animale, è mossa necessariamente dall'oggetto che pare migliore nella data circostanza. Dunque essa non è libera. Perché dunque la volontà umana è libera, cioè non è trascinata necessariamente da ciò che le sembra migliore?

Qui non basta rispondere: «Vuole perché vuole», come abbiamo visto. Ma neppure basta dire con Aristotele: «Perché il giudizio dell'intelletto la guida nella sua scelta», poiché se la volontà segue necessariamente l'intelletto, essa non è libera.

Il Dottore Serafico ha intravisto la soluzione, anche se non la sviluppa completamente: «Quella potenza sola è libera, che ha il pieno dominio sia del suo oggetto come del suo atto. Ma quella sola ha il pieno dominio ed è dunque libera, che non sia limitata all'appetito di un bene particolare, ma sia invece aperta a tutti i beni» [70].

Se dunque l'animale non è libero, è perché è determinato ad un bene finito e particolare che gli pare migliore e che dunque trascina necessariamente la sua volontà. Se, invece, la volontà umana è libera, la ragione ne è che questa è aperta a tutti i beni, all'*infinito,* e che dunque nessun bene particolare e finito l'attira necessariamente: «Questa [potenza all'inifinito] si trova solo nella sostanza creata ad immagine di Dio, cioè nella sola potenza razionale» [71].

La potenza all'infinito della volontà razionale, dal fatto che è trascinata necessariamente dal solo Bene infinito percepito in sè, può, dinnanzi ad ogni bene finito messo istintivamente in parallelo con il bene infinito, *rinunciare a volerlo.* E, volendo un bene particolare, fa la sua scelta in piena libertà, non necessariamente in ragione del giudizio dell'intelletto, ma «perché lo vuole», mettendolo nella linea d'infinito del suo appetito naturale.

---

[69] «Voluntas semper libere movetur». *Ibid.* 1. c.

[70] «Illa sola potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum, tam respectu obiecti quam respectu actus proprii. Illa autem potentia dominium habet ex libertate respectu obiecti quae non est arctata ad aliquod genus appetibilis, sed nata est omnia appetibilia appetere». *II Sent.* d. 25 p. 1 a. un. q. 1, concl.; II, 593 a.

[71] «Haec autem solum est in ea substantia quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum potentia rationalis». *Ibid.* 1. c.; II, 593 b.

b. *Le potenze e la sostanza dell'anima*

In Dio, l'intelletto e la volontà appartengono alla propria sostanza stessa, poiché in lui tutto è realmente uno. Sarà lo stesso per l'anima creata ad immagine di Dio? Quali sono le relazioni delle potenze alla sostanza stessa dell'anima?

Bonaventura si trova dinanzi a tre soluzioni difese nel suo tempo:

1. Le potenze sono la stessa sostanza dell'anima in quanto essa agisce; sono, cioè, «la relazione dell'anima all'atto. E quelli che difendono questa posizione affermano che tutte le potenze dell'anima formano un'unità per essenza e che non vi sono differenze fra di loro fuori di quella di relazioni ad atti diversi» [72].

Il Dottore Serafico combatte questa posizione, poiché solo in Dio l'essere e l'operazione si identificano. Ma, in ogni sostanza ove l'operazione si distingue realmente dal suo essere; la potenza si distingue dalla sostanza e dalla sua operazione. Essendo questo il caso dell'anima, è necessario che le sue potenze si distinguano dalla sua sostanza come intermediarie fra questa e le sue operazioni. Le potenze dell'anima derivano dunque dalla sostanza e sono ordinate all'atto che ne è l'operazione. Le potenze dunque non costituiscono l'essere dell'anima, ma sono ordinate alla sua operazione ed alla sua mozione» [73].

«Se si obietta che uno è il principio dell'essere e dell'operazione, si risponde che ciò è vero del principio remoto, ma non del principio prossimo. Poiché se uno fosse il principio immediato, si identificherebbero l'essere e l'operazione, ciò che è vero solo di Dio, atto puro. Di più, se ci fosse identità di principio prossimo, la continuità dell'*essere* implicherebbe la continuità dell'*operazione:* ciò che non è il caso per l'anima né per alcun essere finito, che può agire o non agire. Se dunque la sostanza esprime il principio dell'*essere* prossimo e immediato, e se le potenze, invece, sono il principio prossimo e immediato dell'*opera-*

---

[72] «Potentia animae non est aliud quam ipsa relatio, vel ipsa anima relata ad actum; et hi ponunt quod omnes animae potentiae sint unum per essentiam, nec est in eis aliqua differentia nisi solum secundum relationem ad actum alium et alium» *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, concl.; II. 560 a.

[73] «Omnis substantia in qua differunt sua actio a sua substantia necesse habet potentiam differentem a sua substantia et similiter ab operatione, quae fit in ea inter suam substantiam et suam actionem; anima est huiusmodi; ergo necesse est potentias animae differre ab animae substantia tamquam medias inter substantiam animae et eius operationem. Potentiae ergo animae consequuntur substantiam animae et ordinantur ad eliciendum actum, quod est operatio. Non sunt ergo potentiae in anima ad dandum esse, quod est primus actus entis, sed ad dandam operationem et motum». *De existentia animae in corpore;* e. D. 308-309.

zione, è chiaro che la sostanza dell'anima e le sue potenze non possono identificarsi» [74].

2. Vi è dunque una seconda sentenza la quale asserisce che le potenze non sono solamente un modo d'essere o una relazione all'atto, ma proprietà inerenti all'anima, dell'ordine dell'*accidente*... e questa sentenza sostiene dunque che le potenze dell'anima differiscono essenzialmente fra di loro, come forme accidentali esistenti nello stesso soggetto» [75].

Il Serafico respinge ugualmente questa posizione che riduce le potenze ad *accidenti,* che possono essere o non essere, mentre l'intelletto e la volontà appartengono all'essenza dell'anima razionale. Del resto, non sono le potenze che operano, ma «la sostanza mediante le potenze» [76]. Queste appartengono dunque all'essenza dell'anima, anche se sono distinte da essa, come pure lo sono fra di loro.

3. Vi è finalmente una terza sentenza, la quale asserisce che «le potenze dell'anima non si identificano alla sua sostanza, come sarebbero i principi intrinseci ed essenziali, ma neppure ne sono diversi come gli accidenti; appartengono, invece, al genere della sostanza per riduzione»[77].

È questa la sentenza di S. Bonaventura: «Le potenze sono dunque consostanziali all'anima e appartengon allo stesso genere sostanziale. Tuttavia, siccome si riferiscono all'operazione che è accidentale, non si identificano alla sostanza essenzialmente, bensì per riduzione» [78].

---

[74] «Ad illud quod obicitur quod idem est principium essendi et operandi dicendum quod verum est de principio remoto, sed de proximo est impossibile. Nam si idem omnino esset principium proximum, tunc idem esset in se esse et operari; similiter si idem esset principium proximum, cum res semper habeat esse, sempe haberet operari. Quoniam igitur forma dicitur proximum et immediatum principium essendi, potentia vero proximum et immediatum principium operandi, patet quod impossibile est esse omnino idem». *I Sent.* d. 3 p. 2 a. 1 q. 3, ad 3; I, 86-87.

[75] «Potentiae animae non tantum dicunt modum, sive relationem, sed etiam dicunt proprietates inhaerentes ipsi animae, quae sunt de genere accidentium...; et isti dicunt quod potentiae in anima differunt essentialiter, sicut diversae formae accidentales existunt in eodem subiecto». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, concl.; II, 560 a.

[76] Operari «potentiae proprie non est, sed substantiae per potentiam». *Ibid.* Prael. Proem.; II, 1 b.

[77] «Tertii sunt qui dicunt quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae ut cedant in aliud genus, sicut accidentia; sed in genere substantiae sunt per reductionem». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, concl.; II, 560 a.

[78] «Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem in quo est anima. Attamen quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt ut sint alterius generis, sed sunt in eodem genere per reductionem». *I Sent.* d. 3 p. 2 a. 1 q. 3, concl.; 1, 86 a.

«Per la stessa ragione, secondo questa terza posizione, intelletto ed amore, ossia la ragione e la volontà, non formano una, ma due potenze distinte fra di loro» [79].

Tuttavia non si distinguono come accidente ed accidente, poiché «non dicono un'altra essenza, diversa dalla sostanza stessa dell'anima. Ma siccome, d'altra parte, non sono assolutamente identiche con l'essenza dell'anima, non sono neppure identiche per essenza fra di loro. Questa sentenza, tenendo il mezzo fra le due altre, afferma dunque che le potenze dell'anima differiscono fra loro in maniera che in nessun modo possano dirsi una potenza; tuttavia non differiscono fra loro, secondo l'essenza, sino ad essere d'essenza diversa; differiscono però essenzialmente nell'ordine della *potenza;* così sono potenze diverse, ossia diversi strumenti della stessa sostanza» [80].

Si sente qui tutto il mistero dell'anima «immagine di Dio», di Dio in cui l'intelligenza e la volontà sono, nell'attività pura, l'essenza stessa della sostanza divina, realmente identiche fra loro e identiche con la sostanza, e tuttavia distinte. Questa identità assoluta nell'unità infinita non esiste nell'anima finita, ma ve ne esiste l'immagine, ove le potenze «sono una essenza perché radicate nell'unica essenza dell'anima, e ciò in un modo così intrinseco che appartengono allo stesso genere d'essere, nello stesso tempo che ne differiscono, differendo pure fra loro» [81].

c. *L'immagine di Dio*

L'anima umana può essere considerata come *forma del corpo* donandogli di essere un corpo umano. Può essere pure considerata *in sè:* così è una sostanza che sussiste in se stessa e che ha le proprie operazioni distinte da quelle del corpo, di modo che, sotto questo aspetto, l'anima umana è radicalmente diversa dall'anima 'animale' che non ha l'essere

---

[79] «Ideo, iuxta hanc tertiam positionem ad propositam quaestionem, respondendum est quod intellectus et affectus, sive ratio et voluntas, non sunt una potentia, sed diversae». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, concl.; II, 560 b.

[80] «Cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae...; cum iterum non sint omnino idem cum animae essentia, dicunt quod non sunt omnino idem per essentiam. Et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem, dicunt quasdam animae potentias sic differre invicem, ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen concedunt eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae; sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae, sive diversa instrumenta eiusdem substantiae. *Ibid.* l. c.; II, 560 ab.

[81] «Ideo dicuntur esse una essentia propter hoc quod in una essentia radicantur et adeo adhaerent illi intrinsecus ut non cedant in aliud genus». *Ibid.* ad 1; II, 561 a.

sussistente in sè, né le proprie operazioni distinte da quelle del corpo che anima e nel quale solo può sussistere.

L'anima può essere finalmente considerata come *immagine di Dio* [82]. Questo aspetto, anche se è stato sconosciuto ai filosofi [83], perché ordinato al fine soprannaturale dell'uomo [84], non gli è *accidentale* [85], ma appartiene alla sua *natura* stessa. «Ciò che appartiene alla costituzione stessa di un essere gli è naturale; ma essere immagine di Dio appartiene alla costituzione stessa dell'anima: appartiene dunque alla sua natura stessa» [86].

Un essere è costituito in vista del suo fine; ora l'uomo è stato destinato alla partecipazione di Dio stesso; era dunque necessario che fosse di capacità divina nella propria costituzione: e questa capacità divina consiste nel fatto che è ad immagine di Dio [87], come vedremo meglio in appresso.

1. Costituzione naturale dell'immagine

L'anima è costituita ad immagine di Dio uno e trino, affinché sia capace di possederlo e di partecipare al suo essere ed alla sua operazione. Ma in che consiste quest'immagine di Dio nell'anima? Seguendo S. Agostino il Dottore Serafico riconosce due forme d'espressione dell'unità e della trinità divina nell'anima: da una parte, le tre potenze dell'anima (memoria, intelligenza e volontà) nell'unità della sostanza; dall'altra la mente, la conoscenza e l'amore nella medesima unità.

Ed ecco la spiegazione della prima immagine: «Essa consiste nella trinità della memoria, dell'intelletto e della volontà. La memoria costituisce il principio dal quale emana l'intelligenza; e, dai due, emana la volon-

---

[82] «Consideratur enim anima ut forma et perfectio corporis; ut hoc aliquid, et ut imago». *De donis Spiritus Sancti*, VIII, 13; V, 496 b.

[83] «Philosophi istam trinitatem [potentiarum in anima] cognoverunt, et tamen non cognoverunt Trinitatem Personarum... Et ita perfecta ratio imaginis non habetur nisi a fide». *I Sent.* d. 3 p. 2 a. 2 q. 3, concl.; 1, 93 ab.

[84] «Quia enim facta est [anima] ad participandam beatitudinem, quae consistit in solo Summo Bono, facta est capax Dei , et ita ad ipsius imaginem et similitudinem. *II Sent.* d. 19 a. 1 q. 1, concl.; II, 460 a.

[85] «Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 2 f. 4; II, 397 a

[86] «Quod inest alicui a sua prima origine inest ei naturaliter; sed esse imagi nem Dei convenit homini a sua prima conditione; ergo est ei naturale». *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 2 f. 1; II, 396 ab.

[87] Cf. sopra, n 84. «Ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam capax eius est et particeps esse potest». *Itinerarium* III, 2; V, 304 a.

tà, come, nella Trinità divina, dal Padre emana il Verbo, e lo Spirito Santo emana dall'uno e dall'altro» [87 bis].

La memoria è presa nel senso plotiniano e agostiniano del principio ontologico, e non psicologico, delle idee. E, in questo senso, può bene rappresentare il Padre, ossia il Principio. Ciò non di meno quest'espressione dell'immagine non dà piena soddisfazione. Bonaventura ci ha detto altrove che, in fondo, esistono due potenze nell'anima razionale: l'intelligenza e la volontà, poiché la memoria è solo un aspetto dell'intelligenza [88].

D'altra parte, l'intelligenza e l'amore sono comuni alle tre Persone e non possono dun4que rappresentare l'una di esse in particolare: «La trinità non sta nelle potenze... la mente non può significare una potenza, poiché le si assegnano gli atti di due potenze [la generazione *intellettuale* del Verbo e l'emanazione d'*amore* dello Spirito Santo]... Resta dunque che la Trinità sta dalla parte della *mente* che si *conosce* ed *ama*, ossia nella *mente,* nella *conoscenza* e nell'*amore*» [89].

«Infatti la creatura intellettuale possiede la memoria, l'inteletto e la volontà, ossia la mente, la conoscenza e l'amore: la *mente* immagine del Principio o del Padre; la *conoscenza* generata nell'intelligenza e immagine del Figlio, ossia del Verbo; l'*amore* che procede dall'uno e dall'altro e che li unisce a vicenda, immagine dello Spirito Santo» [90].

2. Attuazione soprannaturale dell'immagine

L'immagine di Dio nell'anima appartiene, come abbiamo visto, alla sua costituzione stessa e dunque alla sua natura, poiché è la condizione, il mezzo per il fine, affinché essa possa raggiungere il proprio fine e termine: «Come ha detto Agostino, l'anima è creata ad immagine di Dio, ossia con una capacità divina, perché è destinata a partecipare alla sua natura» [91]. Ora, Dio è Atto puro di conoscenza e d'amore; l'uomo è dun-

[87 bis] «Est autem ratio imaginis in memoria, intelligentia et voluntate. Intelligentia oritur a memoria, voluntas ab utroque». *In Hexaem.* II, 27; e. D. 28-29.

[88] «Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat». *II Sent.* d. 24 p 1 a. 2 q 1, concl.; II, 560 b.

[89] «Trinitas illa non est in potentiis... quia mens non potest stare pro una potentia, cum assignentur ei actus duarum potentiarum... Restat ergo quod necesse est ponere quod trinitas ista attendatur quantum ad substantiam animae ratione mentis se noscentis et amantis, et quantum ad habitus, ratione notitiae et amoris». *I Sent.* d. 3 p. 2 a. 2 q. 1, concl.; I, 89 b.

[90] «Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu mentem, notitiam et amorem: mentem ad modum parentis, notitiam ad modum prolis, amorem ad modum nexus ab utroque procedentis et utrumque connectentis». *De mysterio SS. Trinitatis,* q. 1, a. 2, concl.; V, 55 a.

[91] «Et hoc est quod dicit Augustinus, *de Trinitate,* decimo quarto, quod eo est anima imago Dei quo capax eius est et particeps esse potest». *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 1, concl.; II, 395 a.

que destinato a partecipare alla sua conoscenza e al suo amore. E questa partecipazione sarà la sua beatitudine.

L'immagine di Dio nell'uomo consiste dunque nella capacità all'infinito della sua conoscenza e del suo amore: «La nostra anima è destinata a raggiungere il Bene infinito che è Dio» [92]. «La sua conoscenza sarà soddisfatta solo nel possesso di Colui che è la conoscenza infinita» [93], possesso che sarà l'attuazione soprannaturale, di grazia, delle sue potenze all'infinito.

Creato con una capacità divina, e così ad immagine di Dio, in potenza alla conoscenza infinita ed all'amore infinito, l'uomo sarà beato solo nel possesso dell'infinito, cioè nell'attuazione della propria potenza all'infinito di conoscere e di amare. E ciò è infinitamente al di sopra del proprio essere, finito in atto.

Difatti l'uomo raggiunge il suo fine solo con la grazia che è partecipazione alla natura divina, l'attuazione del desiderio infinito di conoscenza e d'amore: «La grazia rende deiforme ed eleva alla fruizione beatifica» [94].

Con la grazia, *l'immagine* di Dio diventa *similitudine* nella partecipazione cioè alla natura divina [95]. L'immagine naturale di *creazione* diventa similitudine di ricreazione [96].

3. La persona

«La persona è l'espressione della dignità e della nobiltà della natura razionale. E questa nobiltà non è qualcosa di accidentale che sarebbe Sosrapposto a questa natura, ma appartiene alla sua essenza» [97]. La natura razionale è essenzialmente personale, e solo la natura razionale è personale, come lo è in Dio, nell'angelo e nell'uomo. Cos'è dunque la persona?

---

[92] «Nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est». *I Sent.* d. 1 a. 3 q. 2, concl.; I, 41 a.

[93] «Non impletur cognitio eius aliquo cognoscibili, nisi quod habet in se omnia cognoscibilia et quo cognito omnia cognoscuntur». *Ibid.* 1. c.; I, 40 b.

[94] «Cum gratia quae sua deiformitate, disponit ad Dei fruitionem». *Breviloquium* V, I, n. 4; V, 253 a.

(95) «Similitudo vero principalis consistit in unione animae ad Deum, quae quidem est per gratiam». *II Sent.* d. 16 a. 2 q. 3, concl.; II, 405 b.

[96] «Consistit enim imago recreationis in tribus virtutibus theologicis et unitate gratiae», *III Sent.* d. 27 a. 1 q. 2, concl.; III, 592 a. «Hinc est quod in imagine *recreazionis,* quae quidem est in gratuitis, duae sunt virtutes quae respiciunt affectivam, scilicet spes et charitas»...; una vero quae respicit cognitivam, scilicet fides». *II Sent.* d. 16 a. 2 q. 3, concl.; II, 405 b.

[97] «Proprietas personalis dicit... dignitatem sive nobilitatem naturae rationalis; quae nobilitas non est ei accidentalis, immo simpliciter et omnino essentialis». *II Sent.* d. 3 p. 1 a. 2 q. 2, ad 1; II, 107 a.

S. Bonaventura riporta la definizione di Boezio: «La persona è una sostanza individuale di natura razionale» [98]. È dunque in primo luogo una sostanza individuale e come tale incomunicabile: «Quando dico *persona* intendo una natura con proprietà incomunicabili» [99]. Ma ciò è il fatto di ogni sostanza individuale: ogni individuo è se stesso, e non un altro. Ciò che fa la realtà propria della persona, la sua dignità e nobiltà, è la sua natura razionale: «La persona è un individuo di natura intellettuale»[100]. E ciò si verifica solo per Dio, l'angelo e l'uomo.

Tutta la grandezza dell'uomo sembra dunque derivare dalla sua natura intellettuale. Ma in Dio vi è una natura intellettuale e tre Persone; la persona si distingue dunque dalla natura. Vi aggiunge qualcosa? In sè, no: «La proprietà personale non dice null'altro della dignità, ossia della nobiltà della natura intellettuale; la quale nobiltà non è cosa accidentale, ma del tutto essenziale» [101]. «La persona non aggiunge dunque nulla alla *natura*» [102].

La persona non aggiunge nulla alla natura; tuttavia se ne distingue; «Malgrado la persona non si riferisca alla natura come qualcosa sovrapposta, ne differisce tuttavia, almeno con distinzione di ragione; se no, sarebbe inintelligibile che in Dio vi siano tre Persone in un'unica natura» [103].

Queste Persone formano realmente una sola natura, ma si distinguono realmente fra di loro in virtù delle loro relazioni che si oppongono mutuamente, numericamente ed essenzialmente: «Queste relazioni non moltiplicano la natura, ma distinguono realmente le Persone... in modo che fondano, da una parte, una distinzione di ragione, e dall'altra, una distinzione reale» [104]: *di ragione* fra Persone e natura; *reale* fra le diverse Persone tra loro.

---

[98] «Persona est rationalis naturae individua substantia». *I Sent.* d. 5 a. 2 .q. 1, concl.; I, 117 b.

[99] «Cum dico personam, intelligo habens naturam cum proprietate incommunicabili». *I Sent.* d. 27 a. un. q. 3 arg. 3; I, 475 b.

[100] «Persona, cum nominet individuum intellectualis naturae». *I Sent.* d. 23 a. 2 q. 3, ad 5; 1, 415 b.

[101] «Proprietas personalis non dicit ultra hoc nisi dignitatem, sive nobilitatem naturae rationalis; quae nobilitas non est ei accidentalis, immo simpliciter et omnino essentialis». *II Sent.* d. 3 p. 1 a. 2 q. 2, ad I; II, 107 a.

[102] «Nihil addit res naturae [persona] supra naturam». *I Sent.* d. 34 a. un. q. 1, concl.; I, 587 b.

[103] «Quamvis autem persona, sive res naturae, non se habeat ad naturam per additionem, tamen nihilominus differt secundum rationem; alioquin non esset intelligibile quod plurificaretur persona natura existente unica». *Ibid.* 1. c. 1, 588 a.

[104] «Quoniam igitur modus se habendi ad alium et oriendi ab alio non ponit compositionem in persona secundum rem, sed distinctionem realem ab alia persona..., ita uno modo facit differre re, alio modo ratione». *Ibid.* l. c.

Queste speculazioni sulla persona sembrano riferirsi solo a Dio; ma siccome la persona umana è ad immagine della Persona divina ne segue che l'una spiega l'altra: identico è il fondamento razionale della dignità della persona; e il concetto della *distinzione* delle Persone mediante le relazioni di conoscenza e d'amore, che sono nello stesso tempo la ragione dell'*unità* di natura di Dio, illumina il concetto della persona umana che si sviluppa nelle relazioni sociali di conoscenza e d'amore mutuo, e spiega perché la persona, espressione dell'*individualità* propria — della *personalità* — sia insieme la cagione della *socialità* ossia dell'*unità* sociale degli uomini nelle relazioni di conoscenza e d'amore.

* * *

Ma come avviene che, essendo l'anima umana ad immagine di Dio costituisca tuttavia, nella sua unità sostanziale con il corpo [105] una sola persona, mentre in Dio vi sono tre Persone in una natura? Il Serafico risponde che l'anima è creata ad immagine di Dio considerato in quanto *natura,* atto puro di conoscenza e d'amore; ma, quanto alla persona, l'uomo è ad immagine del Figlio, generato come Lui, per essere come Lui figlio del Padre: «La nostra generazione, la nostra formazione e la nostra creazione è ad immagine del Verbo, come dice S. Bernardo, perché la natura umana è destinata ad imitare il Verbo. Perciò è il Figlio che si è fatto uomo, affinché possiamo identificarci a Lui e trasformarci nella sua imitazione» [106].

4. Immortalità dell'anima

Per S. Bonaventura, l'anima è immortale per *natura* ed egli ne porta una lunga serie di dimostrazioni fondate sulla *ragione.* D'altra parte, egli affermerà non meno categoricamente che questa medesima immortalità è dovuta alla *grazia.* Ci troveremo qui dinanzi allo stesso problema già riscontrato a proposito dell'immagine di Dio nell'anima, immagine che appartiene alla sua *natura* stessa, ma che è data in vista del fine *sopran-*

---

[105] «Nec anima nec corpus est persona, sed totum coniunctum». *III Sent.* d. 5 a. 2 q. 3, ad 6; III, 137 b. «Nec enim anima separata est persona... nec homo est anima sua... nec corpus, secundum quod est pars integralis hominis praedicatur de homine». *III Sent.* d. 22 a. un. q. 1 concl.; III, 452 a.

[106] «Generatio, formatio et creatio nostra est ad imaginem istius Verbi, dicit Bernardus. Nata est creatura humana imitari Verbum... Et ideo ipsum Verbum condescendit ad humanitatem, ut possemus ipsum imitari et nos reformare per suam imitationem». *Sermo II in Dom. III Adv.;* IX, 60 b.

naturale dell'uomo; come pure lo riscontreremo a proposito del desiderio *naturale* del suo fine *soprannaturale* ? O si tratta, invece, di un altro concetto della natura e della grazia?

a) *Immortalità per natura*

Nel secondo Libro delle Sentenze, il Dottore Serafico apporta 12 argomenti per provare che l'immortalità deriva dalla sua propria natura stessa [107].

1. *dall'analogia con la materia prima:* «Se la materia prima è incorruttibile, così ne sarà pure dell'ultima forma; ma l'anima è l'ultima forma; dunque, ecc.».

2. *dall'ordine del mondo:* fra le sostanze incorruttibili senza estensione (gli angeli) conviene che ci sia una sostanza incorruttibile unita ad un corpo esteso: è così per l'anima.

3. *dall'esistenza della giustizia in sè:* la mancanza di giustizia in questo mondo esige una vita immortale ove la giustizia sarà soddisfatta.

4. *dall'esigenza della giustizia divina:* «Se l'anima cessasse d'essere, finirebbe pure la giustizia che è in essa; ciò che è contro la giustizia divina».

5. *dall'esigenza della finalità:* il fine dell'uomo, iscritto nel proprio essere, è la beatitudine; ma questa beatitudine non esisterebbe se l'anima cessasse d'esistere; bisogna dunque che sia immortale.

6. *dal desiderio naturale della beatitudine:* il desiderio naturale non può essere vano senza contraddizione; ma questo desiderio sarebbe vano se l'anima non fosse immortale.

7. *dalla facoltà di riflessione:* nessuna materia corporale — dunque corruttibile — può riflettere su se stessa; ora la riflessione è dell'essenza dell'anima; bisogna dunque che sia spirituale e incorruttibile per natura.

8. *dalla sua indipendenza dal corpo:* ogni facoltà spirituale, che si rinforza dall'indebolimento del corpo, è incorruttibile; ora la mortificazione del corpo rinforza l'anima; dunque questa non è corporale, bensì spirituale e incorruttibile.

9. *l'anima razionale ha la propria operazione* indipendente dal corpo, come l'intellezione; dunque essa sussiste dopo la corruzione del corpo e, conseguentemente, è immortale.

---

[107] *II Sent.* d. 19 a. 1 f. 1-12; II, 458-459.

10. *l'operazione dell'anima* si rinforza quando il corpo, con l'età, si indebolisce: «Dalla sua operazione possiamo dunque concludere che l'anima razionale è immortale».

11. *dalla proporzione tra facoltà e oggetto:* l'oggetto dell'intelligenza è la verità; essendo questa immortale, bisogna che quella lo sia pure.

I2. *dalla medesima proporzione:* secondo la quale una facoltà corruttibile soffre da un oggetto non proporzionato; ma l'anima umana è di capacità infinita e si schiude dinanzi al suo oggetto infinito; essa è dunque incorruttibile ed immortale, come il suo oggetto.

* * *

Altrove Bonaventura ritorna volentieri sull'argomento del desiderio naturale della beatitudine che non può essere vano, senza contraddizione; ed è l'argomento che sembra avere tutte le sue preferenze: «L'anima è l'immagine di Dio, poiché è di capacità divina ed in potenza alla sua partecipazione. È dunque fatta per la beatitudine; ma questa può realizzarsi solo in una sostanza immortale; è dunque necessario che l'anima sia immortale» [108].

Il Serafico non trascura neppure l'argomento classico della semplicità e della spiritualità dell'anima, che include la sua immortalità: «L'anima non ha in sè alcun principio di corruttibilità risultante da qualche contrarietà intima; è dunque da se stessa immortale e incorruttibile» [109].

Se gli si oppone la composizione dell'anima di forma e di materia spirituale, Bonaventura risponde che questa composizione *metafisica* non include la composizione *fisica* di parti giustapposte che solo si oppone all'immortalità. L'anima, composta *metafisicamente* di materia e di forma, è *fisicamente* semplice, e dunque senza giustapposizione di parti e così immortale per natura [110].

Dippiù, come vedremo ancora, questa composizione metafisica lungi dall'essere un ostacolo all'immortalità ne è la condizione, poiché una forma finita non può sussistere che nella materia, condizione dell'essere finito e della sua natura sostanziale.

---

[108] «Anima enim est imago Dei, quia capax Dei est et particeps esse potest; et ita propter beatitudinem facta est et ad beatitudinem apta, quae, inquam, beatitudo non potest inesse nisi substantiae immortali; ideo necesse est animam immortalem esse». *II Sent.* d. 26 a. un q. 4, ad 1; II, 640-641.

[109] «Ipsa [anima] se corrumpi non habet, cum nullam contrarietatem habeat; ergo de se est immortalis et incorruptibilis». *II Sent.* d. 19 a. 1 q. 1 f. 9; II, 459 b.

[110] *Ibid.* l. c.

D'altra parte, lo stesso S. Tommaso concede che la composizione di forma e di materia spirituale non si oppone all'immortalità: «Ammettendo che l'anima sia composta di materia e di forma, come taluni sostengono, non sarebbe meno immortale. Poichè vi è corruzione solo dove vi è contrarietà... ma nell'anima intellettuale non vi può essere contrarietà» [111].

b) *Immortalità per grazia*

Nello stesso tempo che Bonaventura difende con fermezza l'immortalità dell'anima in virtù della propria natura, egli non di meno afferma che questa medesima immortalità è un dono gratuito, un effetto della grazia: «Anche se l'anima è atta per natura all'immortalità, non può tuttavia mantenersi nell'essere a meno di essere conservata dal suo Autore supremo; e questa conservazione è un effetto della sua bontà gratuita» [112].

«Dio solo è immortale per natura... poiché Dio è la sua propria ragione d'essere; l'anima, invece, anche se atta a rimanere nell'essere per natura sua, non durerebbe tuttavia se non fosse conservata dall'influsso gratuito di Dio» [113].

Certamente, Dio solo ha l'essere da sè, e solo Egli non può cessare di essere nel senso assoluto. Ma l'immortalità dell'anima è veramente un dono gratuito, aggiunto alla natura? Anche se, con ragione, il Dottore Serafico difende la gratuità radicale d'ogni dono di Dio, egli, qui, non sembra parlare di grazia propriamente detta, ma solo della gratuità radicale del dono dell'immortalità, la quale non si oppone affatto all'immortalità per natura: «In generale la grazia è detta un aiuto divino concesso liberamente e gratuitamente per qualunque atto; e, senza l'aiuto di questa grazia non possiamo fare nulla né possiamo durare nell'essere... Questo aiuto, anche se concesso universalmente a tutte le creature è tuttavia chiamato grazia, poiché non è dovuto, ma proviene dalla liberalità della bontà divina» [114]. «Certe creature sono a tal grado prive di composizione... che

---

[111] «Dato enim quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas. Generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt... In anima autem intellectiva, non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse». *S. Th.* 1, 75, 6.

[112] «Etsi [anima] secundum suam originem idonea est ad immortalitatem, non tamen potest sufficienter se continuare in esse nisi conservetur a Summo Auctore; et illa conservatio est a gratuita Dei bonitate». *II Sent.* d. 19 a. 1 q. 1, ad 1; II, 460 b.

[113] «Solus Deus est immortalis per naturam... quia Deus seipso permanet; anima autem, etsi de sui natura sit ad permanendum idonea, tamen nunquam permaneret nisi conservaretur per gratuitam Dei influentiam». *II Sent.* d. 17 a. 1 q. 1, ad 5; II, 412 b.

[114] «Generaliter dicitur [gratia] adiutorium divinum creaturae liberaliter et gratis impensum et indifferenter ad quemcumque actum; et sine huiusmodi adiutorio gratiae,

in esse non vi è né contrarietà né ragione di corruzione... tuttavia ricadrebbero nel nulla se fossero abbandonate a se stesse» [115].

È chiaro che si tratta sempre di grazia nel senso radicale del *concorso universale* di Dio necessario alla *conservazione* di tutte le creature nel proprio essere. Non vi è dunque alcuna opposizione fra l'immortalità di grazia, in senso assoluto, e l'immoralità per natura affermata in tanti passi diversi: «È dunque necessario ammettere che se l'anima è capace della beatitudine, essa è immortale per natura» [116]. «Dal fatto stesso che è ad immagine di Dio, l'anima è incorruttibile» [117]. «L'anima è ad immagine di Dio perché è capace di Dio e può partecipare alla sua natura, così è fatta per la beatitudine ed atta alla beatitudine, la quale può essere solo in una sostanza immortale; è dunque necessario che l'anima sia immortale» [118].

---

nec possumus aliquid efficere, nec durare in esse... Quae, quamvis sit universalis in creaturas omnes, nominatur tamen nomine gratiae, quia non ex debito procedit, sed ex liberalitate bonitatis divinae». *Breviloquium*, V, II, n. 2-3: V, 253 b.

[115] «Aliquae enim creaturae sunt ita simplices... quod nulla cadit in eis contrarietas, nec est in eis maior ratio corruptionis quam in principiis...; tamen cederent in nihil si sibi relinquerentur», *I Sent.* d. 8 p. 1 a. 2, q. 2, ad 6; 1, 161 a.

[116] «Necesse est ergo quodsi anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis». *II Sent.* d. 19 a. 1 q. 1, concl.; II, 460 a.

[117] «Anima, eo ipso quod est imago Dei, est incorruptibilis». *II Sent.* d. 26 a. un. q. 4, ad op. 1; II, 640 a.

[118] «Anima enim est imago Dei quia capax Dei est et particeps esse potest et ita propter beatitudinem facta est et ad beatitudinem apta; quae, inquam, beatitudo non potest inesse nisi substantiae immortali; ideo necesse est animam immortalem esse». *Ibid.*, ad 1; II, 640-641.

Capitolo VII

IL FINE DELL'UOMO

Il fine è lo scopo per il quale tutto è stato fatto. Il fine di ogni essere in particolare è iscritto nella sua natura; tutto è costituito in vista dello scopo da raggiungere: «Il fine, dice S. Bonaventura, impone la necessità dei mezzi per raggiungerlo» [1]. È il principio metafisico comune a tutta la Scolastica: «La causa finale è la causa delle cause».

Così abbiamo visto che l'anima umana è creata ad immagine di Dio affinché possa partecipare alla sua natura, cioè è creata con un'intelligenza e potenza d'amore all'infinito, perché sia capace di partecipare all'atto puro di conoscenza e d'amore, che è l'essenza stessa di Dio [2].

Solo in questa partecipazione, nell'attuazione delle sue potenze all'infinito, l'uomo troverà la pace, la realizzazione del suo fine che è la beatitudine.

1. La beatitudine

«La beatitudine è il fine che sazia l'appetito delle nostre potenze all'infinito» [3]. «Il supremo godimento della potenza è nel suo atto» [4]. Ma siccome le nostre potenze si estendono all'infinito, il loro appetito senza limiti potrà essere soddisfatto solo nel possesso di Dio: «Solamente Dio, al quale è ordinata la capacità della nostra anima, potra saziare il nostro appetito» [5].

---

[1] «Finis enim imponit necessitatem his quae sunt ad finem». *II Sent.* d. 15 a. 1 q. 3, concl. II, 38o b.

[2] «Et hoc est quod dicit Augustinus, *de Trinitate,* decimo quarto, quod eo est anima imago Dei quo capax eius est et particeps esse potest». *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 1, concl.; II, 395 a.

[3] «Beatitudo est finis satians nostrum appetitum». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 1, concl.; IV, 1000 b.

[4] «Summa delectatio potentiae est in suo actu». *Ibid.* p. 2 s. 1 a. 3 q. 1 arg. 4; IV, 1018 a.

[5] «Satians nostrum appetitum sicut obiectum solus Deus est, ad quem capiendum humana anima ordinatur». *Ibid.* p. 1 a. un. q. 1, concl.; IV, 1000-1001.

Il Creatore «ha fatto il nostro spirito razionale capace di Dio e ad immagine della Trinità... di modo che niente al di sotto di Dio possa soddisfare lo spirito razionale, nè riempirlo, ne porre fine alla sua capacità; perciò la sua ricompensa sarà la deiformità del cielo, per cui divenuto conforme a Dio, la sua intelligenza vedrà chiaramente e la sua volontà amerà pienamente» [6].

«Il Filosofo dice che gli uomini desiderano tutti i beni; quindi desidereranno o un bene qualunque, o il bene che soddisfi pienamente; ma nessun bene che non sia la vera beatitudine può riempire l'anima. Quindi tutti gli uomini desiderano la vera beatitudine» [7].

In che cosa consiste però questa beatitudine vera? «I filosofi l'hanno promessa sotto diverse forme, ma sono venuti meno alla loro promessa» [8]. Siccome la beatitudine è la soddisfazione dei più profondi desideri dell'uomo e questi desideri si estendono all'infinito della conoscenza e dell'amore, non vi può essere beatitudine e soddisfazione ultima se non nel possesso dell'infinito, ossia della conoscenza e dell'amore infinito in Dio, solo infinito: «Soltanto Dio beatifica, e niente altro sotto il cielo può darci la pace e la felicità. Dio solo è felice per natura, perché solo è conoscenza e amore infinito; la nostra beatitudine sarà una partecipazione a quella di Dio, beatitudine per essenza a cui siamo invitati a partecipare per elevazione divina» [9].

«La beatitudine è il tranquillo possesso dell'insieme di tutti i beni, perché non vi può essere beatitudine all'infuori di questa tranquillità; e siccome questa si trova solamente in Dio, noi non saremo beati che in Lui»[10].

---

[6] «Fecit rationalem spiritum prope Deum, capacem Dei, capacem scilicet secundum vim inditae imaginis ipsius beatissimae Trinitatis... hinc est quod nullo minus Deo potest rationalis spiritus praemiari nec impleri, nec eius capacitas terminari; ideo in praemium datur ei deiformitas gloriae per quam Deo effectus conformis, et ratione ipsum videat clare et voluntate diligat plene». *Breviloquium*, VII, n. 3; V, 289 b.

[7] «Philosophus dicit quod omnia bona exoptant; aut ergo exoptant bonum quodcumque, aut bonum quod sufficit. Non quodcumque, quia si quodcumque, tunc processio est in in finitum; constat ergo quod bonum quod sufficit. Sed nullum bonum est sufficiens implere animam humanam nisi beatitudo vera, ergo homines appetunt beatitudinem veram». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 2 f. 2; IV, 1002-1003.

[8] «Promiserunt quidem discipulis dare sapientiam per quam essent beati; sed defecerunt». *In Hexaem.* II, n. 22; e. D. 85.

[9] «Solus autem Dominus beatificat, nec est aliud nomen sub caelo quod beatificat: solus enim Dominus est beatus per essentiam.... Illi ergo soli inest beatitudo et potentia per essentiam, beatitudo autem nostra est per participationem; sccundum quod est per participationem ortum habet ab illo quod est per essentiam; ergo beati sumus participantes fontem beatitudinis qui est Deus». *In Eccles.* Prooemium 2; VI, 3 b.

[10] «Beatitudo autem nostra est per bonum congregatorum tranquillam possessionem, quia sine pace beatitudo esse non potest. Cum igitur in nullo sit perfecta tranquiilitas nisi in Deo, non possumus ergo pacificari nec beatificari nisi in Deo». *Ibid.* n. 4. VI, 4 a.

Ancora: «La beatitudine non può essere senza la certezza dell'eternità, perché non vi può essere gioia perfetta dove c'è il timore della fine; siccome però l'eternità si trova in Colui che è immutabile per natura, in Lui solo noi troveremo la beatitudine» [11].

Alcuni hanno affermato che questo tranquillo possesso di tutti i beni nella certezza dell'eterna immutabilità è impossibile all'uomo. «Ma questa posizione è eretica: è contro la ragione, perché l'anima aperta all'infinito non troverà la pace se non nel possesso dell'infinito; ed è contraria alla Scrittura che afferma la visione beatifica» [12].

a) *essenza della beatitudine*

Da tutto ciò che è stato detto sin qui a proposito della beatitudine, risulta chiaramente che essa consiste nella partecipazione alla conoscenza e all'amore infinito in Dio, da una parte; e, dall'altra, nell'attuazione delle nostre potenze all'infinito della conoscenza e dell'amore. In Dio, sarà «pace, gioia e luce che trascende ogni comprensione; di modo che l'uomo sarà perfezionato in tutte le sue potenze e non desidererà null'altro, poiché la nostra intelligenza sarà assorbita nella luce e il nostro amore trascinato in un torrente di voluttà» [13].

«Tutte le nostre potenze che tendono verso Dio per la grazia, saranno in atto perfetto nella gloria, avendo trasceso ogni imperfezione. In tal modo l'intelligenza, che crede per la fede, vedrà allora in piena luce; la volontà, che tende all'amore, amerà perfettamente; la speranza, che tende al suo oggetto, lo possiederà allora immutabilmente e certamente. E secondo questi tre atti, noi abbiamo i tre aspetti della beatitudine: la visione, la dilezione, la comprensione; poiché la fruizione comprende tutti e tre» [14].

---

[11] «Beatitudo autem nostra est per bonorum possessorum interminabilem durationem. Status enim qui finiri potest beatus non est, sed miseriae subiacet. Cum igitur interminabilitatem non possit quis habere nisi a fonte immortalitatis, in eo solo beatificatur». *Ibid.* n. 5.

[12] «Sed ista positio haeretica est et reprobata; nec immerito quia et contra rationem est, cum anima quiescere perfecta non posset donec in seipso videat Deum; et contra Sacram Scripturam». *II Sent.* d. 23 a. 2 q. 3, concl.; II, 543 b.

[13] «Et quia pax et gaudium et lux illa superat omnem sensum, ideo homo totus undique completur ut nihil aliud quaeret, sed potius absorbeatur ipsa nostra intelligentia ab eminentia lucis, sicut ipsa nostra affectio a torrente voluptatis». *II Sent.* d. 23 a. 2 q. 3, ad 7; II, 546 b.

[14] «Omnes vires quae habent per gratiam actum in Deum, habebunt per gloriam actus perfectos, evacuatis imperfectis. Unde rationalis, cuius est modo credere per fidem, tunc videbit aperte; concupiscibilis, cuius est amare, diliget et tunc perfecte; irascibilis,

Ma la fruizione appartiene alla volontà; quindi la beatitudine, che abbraccia tutte le potenze nella pienezza dello loro attualità, sta essenzialmente nell'atto della volontà, cioè nell'amore: «La fruizione, o il godimento, dice sia la dilezione sia il riposo, sia le due cose insieme; implica perciò la ragione del bene che è oggetto della volontà. Per questo la fruizione appartiene essenzialmente alla volontà» [15].

Gli altri atti della beatitudine sono solo una preparazione all'atto essenziale della volontà, ossia all'amore nel quale consiste essenzialmente la beatitudine: «Perché la volontà si diletta e trova il suo riposo solo in ciò che conosce per la fede o per la realtà stessa, o in ciò che possiede per l'esperienza o in sè; dunque gli atti delle altre potenze dispongono alla fruizione, ma non sono il godimento in se stesso che appartiene essenzialmente alla volontà, ossia all'amore» [16].

«Se si obietta che l'amante non può godere se non vede e possiede, si risponde che certamente vedere e possedere sono necessari al godimento, come l'amore stesso. Perché anche se uno vede e possiede, non potrà godere se non ama. Ma diversa è la necessità della visione e quella dell'amore: perchè la visione *dispone,* come pure il possesso; ma solo l'amore è la dilettazione... Quindi la fruizione appartiene essenzialmente all'amore, mentre gli altri atti (visione, possesso) sono soltanto la condizione e disposizione» [17].

Come pure, se la beatitudine viene espressa generalmente come visione, è perché l'amore esiste già in questo mondo; perciò la beatitudine è presentata sotto l'aspetto che distingue la vita celeste, cioè la *visione,* assente da questo mondo ove esiste solo la fede [18].

---

cuius est erigi et inniti per spem, tunc tenebit continue et certe. Unde secundum hos tres actus distinguuntur tres dotes, scilicet visio, dilectio, comprehensio, sive tentio, sive fruitio, per appropriationem nam fruitio ista tria complectitur». *II Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 5 concl.; IV, 1009 b.

[15] «Quia ergo frui, secundum omnem acceptionem, dicit delectationem vel quietem vel utrumque, et omne tale habet rationem boni, et hoc est obiectum voluntatis, ideo loquendo essentialiter, frui est actus voluntatis». *I Sent.* d. 1 a. 2 q. un., concl.; 1, 36 b.

[16] «Quia voluntas nec delectatur nec quietatur nisi in eo quod cognoscit vel per fidem vel per speciem et in eo quod habet per spem vel in se, ideo actus aliarum virium ad hunc disponunt, non tamen sunt ipsum frui, essentialiter loquendo». *Ibid.* 1. c.

[17] «Ad illud quod obicitur quod amans non fruitur nisi videat vel habeat, dicendum quod videre et habere requiruntur ad frui, similiter et amare. Nam si quis videt aliquid et habet, nunquam delectatur nisi amet. Aliter tamen requiritur visio quam amor; nam visio disponit, similiter et tentio; sed amor delicias suggerit... Ideo essentialiter, non dispositive, est fruitio». *Ibid.,* ad 2; 1, 37 ab.

[18] «Magis autem visioni attribuitur propter hoc quod in visione distinguitur status patriae a statu viae; non sic in dilettione, quia utrobique dilectio, sed in patria est visio, non in via, sed credulitas de non viso». *IV Sent.* d. 19 p. 1 a. un. q. 5, ad 1; IV, 1009 b.

D'altra parte, benché l'essenza della beatitudine sia nell'amore, nondimeno la beatitudine in se stessa è la piena soddisfazione di tutte le potenze dell'anima e quindi della conoscenza e dell'amore, anche se «la beatitudine è condizionata dalla conoscenza, nell'inteligenza, e consumata nell'amore» [19]; perché «la beatitudine perfetta è la soddisfazione di tutti i desideri» [20], e «l'unità della beatitudine è costituita dalla conoscenza e dall'amore» [21].

b) *oggetto e soggetto della beatitudine*

La beatitudine può essere considerata nel suo soggetto; e, in questo senso, è il godimento nella soddisfazione del desiderio e di ogni potenza soggettiva. Ma essa può essere considerata anche come la realtà oggettiva in cui il desiderio trova il suo termine e la potenza la sua piena attuazione.

1. *Oggettivamente:* la beatitudine è Dio stesso, ossia la divina Trinita beata per natura, e la nostra beatitudine ne è la partecipazione. Considerata sotto questo aspetto oggettivo, la beatitudine è una e identica per tutti: Dio in sè. Ma relativamente al grado di partecipazione della creatura, la beatitudine varia secondo il grado di unità e di deiformità raggiunto da ciascuno [22].

Tuttavia ognuno sarà perfettamente felice perché la capacità relativa di ciascuno sarà pienamente soddisfatta ed ognuno godrà della felicità dell'altro nella carità perfetta: «Per questo si dice che il godimento è uguale per tutti, benché sia uguale non nell'intensità, ma nell'estensione, poiché ciascuno possiede Dio interamente, sebbene non con la medesima pienezza di godimento» [23]. «E se si obietta che ciascuno partecipa di Dio sommamente, bisogna far distinzione tra la partecipazione somma quanto al suo oggetto, e somma quanto alla possibilità del soggetto. Infatti ognu-

[19] «Beatitudo dispositive et materialiter in intellectu, et libative et consummative in amativa». *In Hexaem.* II, 29; V, 341.

[20] «Perfecta beatitudo est quies omnium desideriorum». *IV Sent.* d. 49 p. 2 a. 1 q. 1 p. 4; IV, 1012 a.

[21] «Unio enim beatitudinis est per cognitionem et amorem». *III Sent.* d. 31 a. 3 q. 1, ad 4; III, 690 b.

[22] «Sicut beatitudo ... dicitur dupliciter: vel satians effective sicut obiectum, vel satians informative sicut perfectio, sic et praemium sive donum. Nam si dicitur sicut obiectum, omnino una est merces, unus Deus, una beatitudo, unum praemium. Si autem formaliter dicitur, beatitudo una est unitate conformitatis et unitate connexionis, sed tamen differens est quantitate gaudii et remunerationis. Unus enim alio clarius videt Deum et magis de illo gaudet et strictius tenet». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 6, concl.; IV, 1010-11 a..

[23] «Patet .... quomodo gaudium par dicitur; non, inquam, intensive, sed extensive, quia de eisdem et tot gaudet unus de quibus et quot gaudet alter». *Ibid.* ad 1; 1011 a.

no partecipa sommamente, ma in modo diverso secondo le sue possibilità personali, restando però ciascuno contento del proprio stato» [24].

La beatitudine oggettiva è Dio posseduto dalla creatura razionale creata a sua immagine per essere elevata alla partecipazione della sua natura: «Dio solo è la bontà e la bellezza; perciò solo in Lui si trova il godimento perfetto... perché l'anima e fatta per il Bene infinito ed in lui solo troverà il suo riposo e il suo perfetto godimento»[25].

Ma Dio è Trinità perché è atto puro di conoscenza e d'amore nella generazione del Verbo e nell'unificazione dell'Amore. La beatitudine ogoggettiva perciò è partecipazione all'atto infinito di conoscenza e d'amore nella Trinità: «Nulla basta all'uomo che non sia la Trinità» [26].

«Niente soddisfa il desiderio dell'anima umana se non la Trinità sola, perché l'anima è fatta per il possesso di Dio e niente meno di lui può riempirla» [27].

«Perciò ta vita eterna dell'anima razionale, che emana dalla Trinità ed è immagine della Trinità, è un ritorno alla Trinità nella partecipazione al circolo Trinitario della generazione, della conoscenza e dell'amore nella gloria deiforme della beata Trinità» [28].

2. *Il soggetto della beatitudine:* è in sè l'anima umana e, per estensione naturale, il corpo al quale è unita [29].

«La beatitudine è nell'anima in quanto l'anima ha una capacità divina ed in potenza alla partecipazione; ma essa ha una capacità divina in

---

[24] «Ad illud quod obicitur quod quilibet participat Deum in summo, dicendum est quod est summum simpliciter et summum huic. Nullus participat in summum simpliciter, sed in summo sibi; quilibet enim tantum participat, non quin possit participari plus, sed non plus ab ipso, quia non potest ultra proficere, et contentus est omnino eo statu quem habet». *Ibid.* ad; 3 IV, 1011 ab.

[25] «Quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulchritudo, ideo in solo Deo est perfecta delectatio ... quia nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui». *I Sent.* d. 1 a. 3 q. 2, concl.; I, 41 a.

[26] «Cum nihil sufficiat voluntati humanae nisi sola Trinitas». *II Sent.* d. 38 a. 2 q. 1 f. 2; II, 888 a.

[27] «Nihil satiat animae humanae appetitum nisi sola Trinitas, quia, cum sit nata capere Deum, nihil minus Deo ipsam implet». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 1, ad op. 1; IV, 1000 a.

[28] «Hinc est quod vita aeterna haec sola est ut spiritus rationalis qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem». *De mysterio SS. Trin.* q. VIII, ad 7; V, 115 b.

[29] «Beatitudo ... est in aliquo sicut in subiecto primo per inhaerentiam; et sic dico quod est in sola anima; et est in aliquo sicut in coniuncto per quamdam redundantiam, et sic, quia corpus est coniunctum animae, gaudium redundat in corpus». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 3, concl.; IV 1045 b.

quanto immagine di Dio nella sua intelligenza e nella sua volontà che si estendono all'infinito. La beatitudine perciò è, in sè, nelle *potenze* dell'anima» [30]. «Così pure: la beatitudine è nell'anima secondo il modo speciale d'unione di Dio all'anima, ma questo modo speciale è per conoscenza perfetta e amore, e quindi mediante le potenze» [31].

La beatitudine dunque si trova in sè nelle facoltà dell'anima in ragione della loro potenza all'infinito attuata dalla inabitazione divina, ossia mediante la loro partecipazione all'atto trinitario di conoscenza e d'amore infinito. Come abbiamo visto, però, le potenze appartengono alla sostanza dell'anima «per riduzione» [32]. E quindi anche la beatitudine. «La gloria non è nelle potenze in quanto sono distinte, ma in quanto sono unite a causa dell'immagine per cui sono capaci dell'unica deiformità» [33].

* * *

Il soggetto proprio della beatitudine dunque è l'anima mediante le sue potenze. Ma l'uomo è completo soltanto con l'unione sostanziale del corpo e dell'anima. Bisogna perciò che il corpo sia anche esso partecipe della beatitudine: «L'uomo non è perfettamente beatificato se non in Dio che è tutta la sua ricompensa; né sarà perfettamente beatificato se non lo sarà perfettamente e da parte del corpo e da parte dell'anima» [34].

Ma beatificazione del corpo implica la sua unione all'anima: «La perfetta beatitudine è la quiete di tutti i desideri; quindi se l'anima desidera naturalmente di essere riunita al suo corpo, e questo desiderio naturale può essere soddisfatto solo da tale unione, è impossibile che l'anima sia perfettamente beatificata se non si riunirà di nuovo al suo

---

[30] «Beatitudo inest animae secundum quod capax est Dei et particeps esse potest; sed capax est secundum imaginem, et imago secundum mentem, et mens est oculus et potentia animae: ergo beatitudo inest primo animae, secundum potentiam». *Ibid.* q. 4 f. 1 IV, 1006 a.

[31] «Item beatitudo inest animae secundum modum specialem unionis Dei et animae; sed modus specialis non est nisi per cognitionem perfectam et amorem, et hic est per potentias». *Ibid.* f. 2; IV, 1006 a.

[32] «Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem, in quo est anima». *I Sent.* d. 3 p. 2 a. 1 q. 3, concl.; I , 86 a.

[33] «Non est gloria in potentiis secudum id in quo distinguuntur, sed secundum quod uniuntur in ratione imaginis per quam capaces sunt unius deiformitatis». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 4, ad 2; IV, 1007 b.

[34] «Homo .... non beatificatur perfecte nisi in ipso Deo qui est tota merces; nec beatificatur perfecte nisi totaliter beatificatur et ex parte corporis et ex parte animae». *III Sent.* d. 1 a. 2 q. 1 f. 4; III, 19 b.

corpo» [35]. Ciò implica la risurrezione nella quale l'anima perfettamente felice comunicherà la sua beatitudine al corpo spiritualizzato e risuscitato: «È necessario che il corpo risusciti perché divenga beato per partecipazione alla beatitudine dell'anima» [36].

c) *Desiderio naturale della beatitudine*

Poiché il fine è iscritto nella stessa costituzione dell'essere — il fine impone la necessità dei mezzi per raggungerlo» [37] — ne segue che quest'essere è la potenza a quel fine e quindi desidera naturalmente quel fine; perché la potenza tende naturalmente all'atto e non trova il suo riposo che nella sua attuazione. L'uomo, essendo fatto per la beatitudine, è costituito per questo fine; è fatto ad immagine di Dio, cioè con un'intelligenza e una volontà che si estendono all'infinito: «L'amore e l'intelligenza dell'anima razionale tendono al bene infinito e al vero infinito, in quanto infinito» [38].

Questa costituzione dell'uomo come immagine di Dio, con una volontà e una intelligenza in potenza all'infinito, appartiene alla sua stessa natura: «Essere ad immagine di Dio appartiene alla sua costituzione originale stessa; perciò gli è naturale» [39], e il desiderio che ne deriva è naturale.

«La nostra intelligenza è costituita per la luce infinita e non avrà riposo alcuno all'infuori del suo possesso» [40]. Ancora: «Nulla può soddisfare la nostra anima se non il bene per il quale è fatta. Ma questo bene è il bene supremo, superiore all'anima; è il Bene infinito che supera le forze dell'anima» [41].

---

[35] «Perfecta beatitudo est quies omnium desideriorum; si ergo anima appetit naturaliter corpori uniri, et iste appetitus, cum sit naturalis, non possit terminari nisi per unionem, impossibile est animam perfecte beatificari quousque resumat corpus». *IV Sent.* d. 49 p. 2 s. 1 a. 1 q. 1 f. 4; IV, 1012 a.

[36] «Corpus necesse est resurgere, ut fiat beatum per quamdem comparticipationem et redundantiam». *Ibid.* p. 1 a. un. q. 3, ad 6; IV, 1005 b.

[37] «Finis enim imponit necessitatem his quae sunt ad finem». *II Sent.* d. 15 a. 1, q. 3, concl.; II, 380 b.

[38] «Ipsius animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum bonam et verum, et ut infinitum». *De Scientia Christi,* VI, concl.; V, 35 a.

[39] «Esse imaginem Dei convenit homini a sua prima conditione; ergo est ei naturale». *II Sent.* d. 16 a. 1 q. 2 f. 1; II, 396 ab.

[40] «Intellectus noster in aspectu summi luminis natus est beatificari; nec unquam aliquo potest esse contentus quousque perducatur ad illius clarum aspectum». *II Sent.* d. 10 a. 2 q. 2, concl,: II, 266 a.

[41] «Nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum ad quod est. Hoc autem est bonum summum, quod superius est anima, et bonum infinitum quod excedit animae vires». *I Sent.* d. 1 a. 3 q. 2, concl.; I, 40 b.

d) *Desiderio naturale della beatitudine soprannaturale*

Bonaventura non ha ancora la formula lapidaria di Duns Scoto ma la sua posizione fondamentale è identica: « Concedo che Dio è il fine naturale dell'uomo, benché questo fine non possa essere realizzato naturalmente, ma soprannaturalmente» [42].

Per il Serafico, Dio è parimenti il fine naturale dell'uomo, il termine del suo desiderio naturale della beatitudine, benché l'attuazione di questo desiderio sia al di sopra delle forze naturali dell'anima, e quindi soprannaturale: «Nulla può soddisfare infine l'anima se non il Sommo Bene che è al di sopra di lei, il Bene infinito che è al di sopra delle forze dell'anima» [43].

«L'anima è creata per essere perfezionata dalla grazia ed essa vi è abilitata per natura» [44]. «Dico perciò che l'uomo aspira naturalmente alla vera beatitudine» [45], che, abbiamo visto, supera le sue forze e quindi è soprannaturale. «È impossibile che l'uomo sia fatto beato per natura... perché la beatitudine consiste nel Bene che è al di sopra di ogni natura»[46]. «La beatitudine eterna consiste nel possesso del Sommo Bene, che è Dio, bene che supera ogni merito umano; nessuno, assolutamente, è degno di giungere a questo bene sommo, perché è al di sopra di tutti i limiti della natura, a meno che Dio non si degni di elevarlo sino a lui»[47].

L'uomo in effetti non può essere beato se non partecipando alla beatitudine di Dio stesso; «Dio solo è beato per essenza...; la nostra beatitudine è per partecipazione...; quindi noi saremo beati partecipando alla sorgente della beatitudine» [48].

---

[42] «Concedo Deum esse finem naturalm hominis, sed non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter». J. Duns Scot. *Ord.*, Prol. p. 1 q. un. n. 32; I, 19.

[43] «Nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum ad quod est. Hoc autem est bonum summum, quod superius est anima, et bonum infinitum quod excedit animae vires». *I Sent.* d. 1 a. 3 q. 2, concl.; I 40 b.

[44] «Anima creata est ut gratia perficiatur, et ad hoc est habilis de sui natura». *IV Sent.* d. 1 p. 1 a. un. q. 3, ad 6; IV, 17 b.

[45] «Ideo dico quod veram beatitudinem appetit naturaliter». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 2, concl.; IV, 1003 b.

[46] «Impossibile est quod homo fiat a Deo beatus per naturam quamvis possit creari beatus-quia beatitudo consistit in bono quod est supra omnem naturam». *II Sent.* d. 29 a. 1 q. 1, ad 6; II, 696 ab.

[47] «Beatitudo aeterna consistis in habendo sumum bonum; et hoc est Deus et bonum excellens improportionaliter omnem humani obsequii dignitatem: nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae nisi, Deo condescendente sibi, elevatur ipse supra se», *Breviloquium* V, I, n. 3; V, 252 b.

[48] «Solus enim Dominus est beatus per essentiam....; beatitudo autem nostra est per participationem....; ergo beati sumus participantes fontem beatitudinis»*In Eccl.;* Prooemium, n. 2; VI, 3 b.

e) *Beatitudine «in generale» e «in particolare»*

Volendo evitare la contraddizione apparente del desiderio *naturale* della beatitudine *soprannaturale*; come pure la difficoltà *filosofica* di desiderio naturale naturalmente *impotente* a realizzarsi da se stesso; e infine la difficoltà *teologica* dell'esigenza della *grazia* per la realizzazione di un desiderio naturale che non può essere vano, alcuni commentatori moderni di S. Bonaventura hanno creduto di trovare in lui il desiderio naturale di una beatitudine *in generale* che è il semplice desiderio della felicità naturale di ogni creatura, e, dall'altra parte, una beatitudine *in particolare* che sarebbe la sola propriamente soprannaturale e non sarebbe l'oggetto del desiderio naturale.

E si mette innanzi il famoso testo: «Quando si dice che ogni volontà tende alla beatitudine, bisogna intenderlo della beatitudine *in generale* il cui appetito, dice Agostino, è comune a tutti; ma riguardo alla beatitudine *determinata* che consiste nella visione di Dio, essa non è desiderata da tutti, e non tutti vi tendono» [49]. E questo sarebbe conforme all'esperienza che mostra come tanti ignorano la vera beatitudine, o, anche conoscendola, la rifiutano e vi rinunciano.

Se la spiegazione di questo testo fosse tale, bisognerebbe negare tutto ciò che Bonaventura afferma in cento testi diversi sulla tendenza naturale dell'uomo, a causa della sua potenza all'infinito dell'intelligenza e della volontà, a vedere Dio in sè e a possederlo nella pienezza d'amore che sola appagherà il suo desiderio naturale. E si tratta qui proprio della beatitudine soprannaturale e determinata.

Sempre Bonaventura afferma che solo Dio posseduto in sè e come infinito potrà soddisfare il desiderio dell'intelligenza e dell'amore aperto all'infinito. Egli non ha mai riconosciuto l'esistenza di una beatitudine naturale in opposizione alla beatitudine soprannaturale che sola può colmare il bisogno infinito della nostra anima. Che significato ha allora questa divisione in beatitudine *generale* e beatitudine *determinata?*

Non si tratta qui di distinzione *oggettiva* della beatitudine in sè, che è una e indivisibile ma della *conoscenza* soggettiva della beatitudine: «La *conoscenza* della beatitudine, dice il Dottore Serafico, è duplice, cioè *in generale* e *in particolare.* La conoscenza della beatitudine in generale è innata a tutti gli uomini; la sua conoscenza in particolare, cioè la conoscenza di questa medesima beatitudine in quanto visione beatifica e mediante la

[49] «Quando ergo dicitur quod omnis voluntas tendit ad beatitudinem, hoc intelligitur de beatitudine in sua, generalitate considerata, in cuius appetitu omnes, ut dicit Augustinus, communicant; sed prout beatitudo determinate: accipitur pro illa quae consistit in visione Dei, nec ab onmibus appetitur, nec omnes in illam tendunt». *II Sent.* d. 38 a. 1 q. 1, ad 1; II, 882 b.

gloria deiforme, questa conoscenza in particolare ci è data dalla fede» [50].

La beatitudine è *una*, quella che sola può soddisfare il desiderio all'infinito dell'intelligenza e dell'amore; ma se tutti hanno verso di essa una tendenza naturale che Bonaventura attribuisce a una conoscenza innata, la determinazione della natura di questa beatitudine si deve alla fede: «Bisogna dire che come si può conoscere una cosa in generale ed ignorarla in particolare, così si può desiderarla in generale e tuttavia disprezzarla in particolare. Così dunque tutti desiderano la stessa beatitudine, ma alcuni, ignorando che questa beatitudine consiste nella visione beatifica, potranno disprezzarla, benché aspirino naturalmente alla vera beatitudine. Desiderano questa per volontà naturale, mentre la volontà elettiva segue la conoscenza in particolare» [51].

Vi è quindi una beatitudine sola, ma vi sono due modi di conoscerla e per conseguenza due modi di desiderarla: naturalmente, ossia per volontà naturale; oppure, invece, per volontà elettiva che segue la conoscenza in particolare.

Il desiderio naturale non implica di per sè alcuna conoscenza, ma solamente la tendenza spontanea, quella della potenza all'atto o quella della pietra verso il centro della terra: la pietra vi tende naturalmente senza conoscere il fine della sua tendenza. Il desiderio elicito invece segue la conoscenza deliberata: «L'appetito può essere diviso in naturale e deliberato, ma *senza che vi sia differenza d'oggetto,* poiché la differenza sta solo nel *modo* del desiderio naturale o deliberato» [52].

Così si può desiderare naturalmente la beatitudine per tendenza naturale e spontanea e si può desiderarla dopo la conoscenza e la deliberazione dell'intelligenza illuminata dalla fede; ma si tratterà sempre della stessa beatitudine in sè, della beatitudine soprannaturale alla quale l'uomo tende naturalmente e che può scegliere dopo la deliberazione dell'intelligenza: «Dico perciò che l'uomo desidera naturalmente la *vera* beatitudine» [53].

---

[50] «Cognitio beatitudinis duplex est, videlicet in universali et in particulari. Cognitio beatitudinis in universali omnibus est innata; cognitio vero in particulari, videlicet ubi sit beatitudo ponenda, habetur a nobis per habitum fídei aliquo modo, et aliquo modo expectatur habenda per deiformitatem gloria». *II Sent.* d. 38, dub. 1; II, 894 a.

[51] «Dicendum quod sicut contingit aliquid nosse in universali et ignorare in particulari, sic contingit aliquid appetere in universali et tamen contemnere in particulari. Et hoc patet: omnis enim homo appetit beatitudinem; illam tamen beatitudinem quam christiani expectant multi sunt qui aspernanturet recusant; et primus quidem appetitus est a voluntate naturali, secundus est a voluntate electiva». *II Sent.* d. 23, dub. 3. II, 528 b.

[52] «Potest dividi appetitus, sive potentia, in naturalem et deliberativam, ita tamen quod non sit differentia in obiectis, sed in modo appetendi». *II Sent.* d. 24 p. 1 a. 2 q. 3, concl.; II, 566 a.

[53] «Ideo dico quod veram beatitudinem appetit naturaliter». *IV Sent.* d. 49 p. 1 a. un. q. 2, concl.; IV, 1003 b.

f) *Soluzione delle contraddizioni*

È dunque indubbio che S. Bonaventura, con tutta la grande Scolastica — ivi compresi quindi S. Tommaso e Duns Scoto — insegna l'esistenza nell'uomo del desiderio naturale della beatitudine soprannaturale, di un desiderio quindi che la natura non può soddisfare. Donde una prima contraddizione: siccome questo desiderio deriva da una potenza — nell'uomo dalla intelligenza e dalla volontà in potenza all'infinito — vi sarebbe nella natura la contraddizione delle potenze impotenti, come pure la contraddizione di un effetto senza causa, poiché il desiderio è l'effetto del fine da raggiungere, fine che la natura non può raggiungere.

Il Dottore Serafico ammette pienamente il principio che un desiderio naturale non può essere vano senza contraddizione, ma risolve la difficoltà del desiderio naturale della beatitudine soprannaturale per il fatto che Dio interviene dove la natura è impotente: «Ogni natura desidera raggiungere il suo scopo, anche se non lo può da sè stessa; ciò vale specialmente per la natura che tende alla beatitudine, quale è la creatura fatta ad immagine di Dio. E perché il desiderio della natura non puo essere vano, dove la natura è impotente, interviene l'influenza gratuita di Dio»[54].

In questo caso, il desiderio della natura non sarà vano, perché può essere realizzato. Ma se non può essere realizzato *naturalmente,* non avremo sempre una natura con potenze impotenti?

Queste potenze con i loro desideri naturali non saranno vani, perché Dio interverrà per realizzarli. Ecco però sorgere per i teologi il grande problema della gratuità della grazia: se questi desideri importano necessariamente la possibilità della loro realizzazione e se questa realizzazione implica la grazia di Dio, questa grazia — gratuita per natura — lo sarà ancora?

Si è voluto evitare il problema negando il desiderio naturale della beatitudine soprannaturale o ricorrendo ad ogni sorta di artifici verbali. Ciò significa negare il reale e la sua evidenza oppure voler sfuggire ai fatti con le parole.

S. Bonaventura accetta i fatti e dona la chiave della soluzione fondamentale di tutte le difficoltà filosofiche e teologiche che provengono unicamente dal fatto di voler ragionare partendo dalla natura pura mentre l'uomo di natura pura non esiste e non è mai esistito: «Dio non ha decre-

[54] «Omnis natura appetit salvari quamvis ex se non possit, et maxime illa creatura quae appetit beatificari, et haec est illa quae ad Dei imaginem facta est. Et quia desiderium maturae non est frustra, ubi deficit natura supplet Dei gratuita influentia». *I Sent.* d. 8 p. 1 a. 2 q. 2, ad 7; I, 161 b.

tato di condurre l'uomo alla perfezione della gloria mediante principi naturali, ma con mezzi aggiunti alla natura» [55].

Nell'ordine *concreto* voluto da Dio, l'uomo non è costituito per un fine naturale, ma per un fine soprannaturale, e «il fine impone la necessità dei mezzi richiesti per raggiungerlo» [56].

Dio non ha creato l'uomo prima nella natura pura per ordinarlo in seguito ad un fine soprannaturale. Sarebbe una contraddizione, perché la «causa finale è la causa delle cause» e «il fine impone i mezzi necessari per raggiungerlo».

Ma Dio ha creato liberamente l'uomo sin dall'inizio in vista del suo fine soprannaturale e quindi lo ha costituito in conseguenza. Perciò il desiderio *naturale* che deriva dalla sua stessa costituzione non è semplicemente naturale, ma è anche veramente soprannaturale. Così si risolve l'apparente contraddizione del desiderio naturale del soprannaturale, perché si tratta anche di un desiderio *soprannaturale* del *soprannaturale.*

Il problema filosofico di un desiderio naturale che la natura non può realizzare è anch'esso risolto: perché questo desiderio risulta da una costituzione in vista di un fine *soprannaturale,* e non essendo puramente naturale, non vi è nessuna contraddizione che sia soddisfatto da un mezzo *soprannaturale,* la grazia.

Quanto alla *gratuità* della grazia, essa deriva dalla gratuità dell'*ordinazione* dell'uomo ad un fine soprannaturale che non è dovuto alla natura. Tutto ciò che deriva dall'ordinazione gratuita è, perciò stesso, gratuito. E doppiamente gratuito dopo il peccato dell'uomo che rinunzia all'attuazione del fine per il quale è stato creato.

2. Realizzazione del fine dell'uomo

In nessun campo si manifesta più chiaramente la necessità della *filosofia cristiana* come nello studio dell'uomo: *filosofia* fondata, come tale, sulla natura, sulla ragione e sulla esperienza, ma incapace da sola a dare la spiegazione completa dell'uomo, poiché essa non conosce il fine al quale costui è ordinato, mentre tutto l'essere e tutta l'operazione di qualunque essere dipendono da questo fine: «*Il fine è la causa delle cause*». Ora, questo fine ci è conosciuto mediante la filosofia, in quanto *cristiana,* ossia la filosofia che dà la *risposta* soprannaturale ad un *problema* natu-

---

[55] «Non decrevit Deus hominem perducere ad perfectionem gloriae per aliquid quod ortum haberet ex principiis naturae, sed per munus additum naturalibus». *II Sent.* d. 39 a. 1 q. 1, concl.; II, 696 a.

[56] «Finis enim imponit necessitatem his quae sunt ad finem». *II Sent.* d. 15 a. 1 q. 3, concl.; II, 385 b.

rale e filosofico, quale è il problema del fine e della costituzione stessa dell'uomo, che sono come tali oggetto della filosofia.

Conoscendo adesso questo fine e questa costituzione, ci resta da vedere i mezzi per realizzare questo fine, in ragione di questa costituzione.

a) *La grazia*

La grazia appartiene per sè all'ordine soprannaturale, e dunque alla *teologia.* Se ne parliamo qui, nella *filosofia* di S. Bonaventura, è unicamente nella misura in cui essa è il mezzo per realizzare il fine dell'uomo, ossia per realizzare l'attuazione delle potenze all'infinito di conoscenza e d'amore.

Cos'è la grazia? In generale, come asserisce S. Bonaventura, e come il nome stesso dice, la grazia è un dono gratuito di Dio: «Generalmente la grazia è un aiuto divino concesso liberamente e gratuitamente e indifferentemente per ogni atto; e senza tale aiuto della grazia non possiamo né fare qualcosa, né mantenerci nell'essere.... Quest'aiuto, malgrado si riferisca universalmente a tutte le creature, è tuttavia chiamato *grazia* poiché nulla è dovuto alla creatura e tutto procede dalla liberalità della bontà divina» [57].

In un modo più speciale, «la grazia è tutto ciò che è sovraggiunto alla natura, essendo questa tutto ciò che appartiene alla costituzione generale d'una cosa. In questo senso, viene chiamato grazia il fatto di avere una *buona* intelligenza, sapere *bene* leggere, *ben* cantare e altre qualità di questo genere» [58].

Più particolarmente ancora «la grazia è ciò che è aggiunto al libero arbitrio per dargli la rettitudine e la buona disposizione, come le virtù naturali, per esempio l'innocenza, la mitezza, la pietà» [59].

La grazia è finalmente l'attuazione delle potenze dell'anima, rendendole «deiformi» [60], mediante la partecipazione alla natura divina. Così

---

[57] «Generaliter dicitur adiutorium divinum creaturae liberaliteret et gratis impensum, et indifferenter ad quemcumque actum; et sine huiusmodi adiutorio gratiae, nec possumus aliquid efficere, nec durare in esse... Quae, quamvis sit universalis in creaturas omnes, nominatur tamen nomine gratiae, quia non ex debito procedit, sed ex liberalitate bonitatis divinae». *Breviloquium*, V, c. 2. n. 2-3; V, 253 b. 254 a.

[58] «Uno modo gratia dicitur communiter prout comprehendit quidquid naturalibus est superadditum: naturalibus, inquam, quae sunt de generali rei constitutione, sicut dicitur gratia habere bonum ingenium, bene legere, bene cantare et huiusmodi». *II Sent.* d. 4 a. 1 q. 2, ad 1; II, 134 a.

[59] «Alio modo dicitur quod superadditum est libero arbitrio ad rectitudinem faciens et disponens, sicut dicimus virtutes naturales, sicut innocentia, mititas, pietas». *Ibid.* 1. c.

[60] «Cum homo natus sit effici deiformis». *III Sent.* d. 2 a. 1 q. 1, ad 5; III, 38 b.

intesa essa è detta «grazia santificante» o *gratia gratum faciens,* ossia la grazia che rende «gradevole a Dio», riportandoci al termine del circolo d'amore, secondo il quale tutto viene da Dio e tutto ritorna a Dio «nel quale ogni natura razionale trova il suo completamento» [61].

«Con la grazia santificante, l'anima diventa sposa di Cristo e, in Lui, figlia del Padre eterno e tempio dello Spirito Santo» [62]; così ha il regno di Dio dentro di sè ed è stabilita essa stessa nell'infinito regno di Dio [63].

È questa la risposta al desiderio infinito delle nostre potenze di conoscenza e di volontà attuale nella loro unione a Cristo: «La grazia è l'unione a Dio nella conoscenza e nell'amore» [64]. «Così la grazia completa la natura e la conferma in pienezza» [65].

1) Grazia creata e grazia increata

L'unione a Cristo attuando le potenze dell'anima sino alla partecipazione, in Lui, alla conoscenza divina ed all'amore divino, perfeziona la natura e la eleva sino a Dio [66].

La grazia non è una «cosa» in sè. È lo *stato* dell'anima unita a Dio nel Cristo; essa è dunque nell'ordine dell'accidente e non della sostanza. Così intesa la grazia. è una realtà creata [67], cioè lo stato *nuovo* dell'anima elevata alla partecipazione divina nell'attuazione delle potenze aperte all'infinito.

Ma questa elevazione implica la «deiformità» di cui parla così spesso S. Bonaventura, e che è un'attuazione ed un'«informazione» della potenza all'infinito dell'anima mediante la presenza *attiva* e «informante» della sostanza stessa di Dio; Egli opera in essa mediante lo Spirito Santo che vi abita vivificandola. È questo l'aspetto *increato* e sostanziale della grazia in quanto inabitazione divina: «Poiché colui che gode di Dio lo

---

[61] «Dicitur gratia gratum faciens ... cum non solum gratis detur a Deo, verum etiam sit secundum Deum et propter Deum, cum ad hoc sit ut per ipsum opus manans a Deo revertatur in Deum; in quo ad modum circuli intelligibilis, consistit omnium spirituum rationalium complementum». *Breviloquium,* V. 1, n, 6; V, 253 a.

[622] «Ipsa [gratia] est donum per quod anima perficitur et efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus Sancti». *Ibid.* n. 2; V, 252 a.

[63] «Non parvum regnum est quod intra nos est, sed maximum et infinitum». *Sermo II de Regno Dei,* n. 9; V, 542 a.

[64] «Gratia est medium uniendi quantum ad cognitionem et amorem». *II Sent.* d. 26 a. un. q. 2, ad 7; II, 636 b.

[65] «Gratia naturam perficit et confirmat». *II Sent.* d. 7 p. 1 a. 2 q. 1 f. 2; II, 84 a.

[66] Gratia est «perfectio naturae, non tantum habilitans, verum etiam reformans et elevans». *De mysterio SS. Trin.* q. 1 a. 2, ad 6; V, 57 b.

[67] «Dicendum quod ponentes gratiam donum esse creatum necesse habent ponere gratiam esse in genere accidentis». *II Sent.* d. 26 a. un. q. 3, concl.; II, 638 a.

possiede; e, con la grazia creata che, mediante la sua deiformità, dispone alla fruizione divina, è dato il dono increato che è lo Spirito Santo; e colui che lo possiede è in possesso di Dio uno e trino» [68].

«Tutti quelli che lo capiscono concedono dunque che nell'anima giusta vi è il dono della grazia creata ed il dono increato che è lo Spirito Santo. Vi è qui una verità di fede basata sulla Scrittura; e colui che non l'ammettesse, sarebbe eretico» [69]. Con l'inabitazione divina però bisogna pure riconoscere lo *stato nuovo* dell'anima elevata così alla partecipazione divina, stato nuovo chiamato *grazia* o *carità* creata, essendo Dio la carità increata [70].

L'anima unita a Dio nello Spirito Santo è, nello stesso tempo, unita ai fratelli nella grazia, poiché tutti sono uno nel medesimo Spirito: «Lo Spirito Santo è dato per unire e rilegare fra di loro le membra del Corpo mistico; queste membra sono scambievolmente unite le une alle altre, secondo la parola stessa di Cristo, nel capitolo I7° di S. Giovanni: «Siano tutti consumati nell'unità» — ma la perfetta unione può essere realizzata solo in Colui che è la stessa unità; le membra dunque sono unite da Colui che è uno e il medesimo in tutti; che non può essere un dono creato moltiplicato secondo gli individui, bensì il dono increato, principio d'unita; è dunque necessario che insieme al dono creato, sia dato pure il dono increato» [71].

2) Elevazione e divinizzazione nel Cristo

«La grazia ci è data affinché l'opera creata, che viene da Dio, ritorni a Dio, nel quale nel modo perfetto del circolo gli spiriti razionali trovano il loro compimento» [72]. Questo circolo perfetto verrà realizzato nell'In-

---

[68] Quoniam qui fruitur Deo, Deum habet, ideo cum gratia quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum quod est Spiritus Sanctus quod qui habet, habet Deum». *Breviloquium*, V, c. 1, n. 4; V, 253 a.

[69] Omnes recte intelligentes concedunt in iusto esse gratiae donum et credunt etiam in eis esse donum increatum, quod est Spiritus Sanctus. Et hoc a fide et a Scriptura determinatur; et ideo qui contrarium huius sentiret esset haereticus». *II Sent.* d. 26 a. un. q. 2, concl.; II, 635 a.

[70] «Praeter hoc est ponere caritatem, secundum communem opinionem, quae sit habitus creatus animam informans». *I Sent.* d. 17 p. 1 a. un. q. 1, concl.; 1, 294 b.

[71] «Spiritus Sanctus datur ad uniendum et colligandum membra Corporis Mystici; sed membra Corporis Mystici sunt membra invicem unita, sicut ipse Dominus petit, Joannis XVI°: "Ut sint Consummati in unum". Sed perfecta unio non est nisi in uno simplici ergo membra uniuntur per aliquod quod est unum et idem in omnibus; hoc autem non potest esse donum creatum, sed increatum; ergo necesse est, cum dono creato, dari increatum». *I Sent.* d. 14 a. 2 q. 1 f. 4;. I, 249 a.

[72] «Cum ad hoc sit [gratia] ut per ipsam opus manans a Deo revertatur in Deum in quo, ad modum circuli intelligibilis, consistit omnium spirituum rationalium complementum». *Breviloquium*, V, c. 1, n. 6; V, 253 a.

carnazione del Figlio di Dio: «In Lui, l'uomo, termine finito della creazione, è riportato al suo termine infinito in Dio» [73].

«In Lui, l'appetito di tutto il genere umano trova il suo riposo, perché la potenza all'unione divina che si trova nell'anima è portata al suo atto perfetto» [74].

«Ecco perché conveniva che il Figlio di Dio si facesse uomo. E ciò indipendentemente dalla caduta di Adamo, poiché in ogni caso l'uomo è fatto per compirsi in Dio. E dunque se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato ugualmente, poiché conveniva che in questo modo l'uomo fosse perfetto e secondo la natura e secondo la grazia, come ne è dopo la caduta, e, in qualche modo, più perfettamente» [75].

«Non tutti sono di questo parere. E dove sia la verità lo sa Colui solo che si è degnato incarnarsi per noi. Ci è difficile dirlo, poiché l'una e l'altra posizione [quella che afferma che l'Incarnazione dipende dal peccato e quella che lo nega] sono cattoliche e sono sostenute da dottori cattolici. E, sotto aspetti diversi, l'una e l'altra sentenza eccitano la divozione dell'anima» [76].

«La prima sentenza, la quale afferma che l'Incarnazione è indipendente dal peccato di Adamo, sembra più conforme alla ragione; la seconda sembra più conforme alla pietà: innanzi tutto perché sembra più aderente all'autorità dei Dottori e della Sacra Scrittura... Ecco perché sembra più conforme alla pietà l'affermare che la principale ragione dell'Incarnazione sia la Redenzione del genere umano, anche se molte ragioni militano in favore dell'altra sentenza» [77].

Benché dunque l'intera tendenza del Dottore Serafico fosse in favore

---

[73] «In Incarnatione, homo, qui est ultimus, coniungitur cum Principio, unione qua sub Deo nulla est maior». *III Sent.* d. 1 a. 2 q. 2, concl.; III, 23 b.

[74] «Completus etiam est totius humanae naturae appetitus, dum per opus Incarnationis nobilissima idoneitas quae erat in humana natura, secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducitur». *Ibid.* 1. c.; III, 24 a.

[75] «Et ratione huius multiplicis perfectionis quae surgit ex opere Incarnationis, congruum fuit Deum incarnari. Et quia haec multiplex perfectio non tantum respicit statum naturae bene institutae, ideo si homo lapsus non fuisset, nihilominus Deus incarnatus esset, quia ita competebat hominem perfectum esse, et secundum naturam et secundum gloriam, sicut si esset in statu lapso, et quodammodo amplius». *Ibid.* 1. c.; III, 24 a.

[76] «Qui autem horum modorum dicendi verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est, et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes«. *Ibid.* 1. c. III, 24 a.

[77] Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis; secundus tamen, ut apparet, plus consonat pietati fidei: prima quia auctoritatibus Sanctorum et sacrae scripturae magis concordat... Et ideo..., magis videtur pietati fidei consonum quod praecipua ratio Incarnationis fuit redemptio humani generis, quamvis multae rationes aliae congruentiae huic rationi sint annexae». *Ibid.* 1. c.; III, 24-25.

dell'altra sentenza, che sarà quella della Scuola francescana con Duns Scoto, egli non ebbe il coraggio di opporsi alla tendenza generale del suo tempo, e adottò l'opinione che faceva dipendere l'Incarnazione dal peccato di Adamo, malgrado conoscesse la risposta all'obiezione tratta dall'autorità dei Dottori e della Scrittura: «I difensori dell'altra sentenza, egli dice, rispondono che i Dottori e la Scrittura parlano di una Incarnazione in una carne mortale e passibile, perché si attengono allo stato di fatto tale quale esiste dopo la caduta, e non trattano della questione in se stessa, né dello stato in cui, nell'assenza del peccato, l'Incarnazione avrebbe avuto luogo, ma non in una carne passibile» [78].

3) Nell'unità del Corpo mistico

Lo scopo dell'Incarnazione è il compimento dell'uomo, la sua divinizzazione nell'unione al Figlio di Dio fatto uomo perché, in Lui, diventasse figlio di Dio: «Lo scopo dell'Incarnazione, dice S. Bonaventura, è che siamo figli di Dio» [79]. «Il Figlio di Dio si è annichilato, assumendo la forma di schiavo... affinché essendosi Egli unito alla nostra umanità ci unisse alla sua divinità» [80].

Così veramente l'Incarnazione è il compimento dell'opera di Dio che, iniziata nel Verbo eterno, termina nel Verbo incarnato, nella perfezione del circolo divino: «Conveniva che il Verbo s'incarnasse per la consumazione delle opere divine compiute quando l'ultimo raggiunge il primo. Poiché ivi è il compimento, come appare nel circolo, la più perfetta delle figure, che termina dove ha incominciato» [81].

E conveniva che si incarnasse il Figlio, e non un'altra Persona afferma S. Bonaventura dopo S. Agostino: «Era necessario che fossimo fatti figli

---

[78] «Rationes vero ad oppositum et auctoritates per hoc effugiunt, quia dicunt eas intelligi secundum quod Incarnatio dicitur carnis mortalis et passibilis assumptio. Loquitur enim Scriptura et Sancti de Incarnatione secundum eum modum qui fuit post lapsum, non per eum modum qui fuisset homino persistente in statu innocentiae». *Ibid.* 1. c.; III, 24 a.

[79] «Incarnatio ad hoc ordinatur, ut simus filii Dei». *III Sent.* d. 1 a. 2 q. 3, concl.; III, 30 a.

[80] «Propterea exinanivit semetipsum Filius Dei, formam servi accipiens .... ut per hoc quod nostrae humanitati unitus suit, Deitati suae nos uniret». *Vitis mystica,* XIV; VIII, 179 ab.

[81] «Congruum etiam fuit propter divinorum operum consummationem, quae quidem facta est cum ultimum coniuctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo quae est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur a quo incipit». *III Sent.* d. 1 a. 2 q. 1, concl.; III, 20 ab.

d'adozione mediante Colui che è Figlio per natura» [82]. Conveniva che fosse il Figlio ad incarnarsi «in quanto è immagine e in quanto è Verbo, ed in quanto è Figlio» [83]. In ragione dell'immagine «poiché l'uomo può essere assunto in quanto è ad immagine di Dio e perché il Figlio è l'immagine del Padre» [84]. In quanto *Verbo,* poiché in Lui tutto è stato fatto [85]. In quanto *Figlio,* poiché in Lui l'uomo doveva diventare figlio di Dio [86].

È dunque nell'unione al Figlio che la creazione trova il suo compimento; che l'uomo diventa figlio di Dio nell'attuazione all'infinito della sua potenza di conoscenza e d'amore. Quest'unione è l'opera dello Spirito Santo, il quale unendo ogni uomo al Cristo unico, unisce tutti gli uomini in un solo Corpo mistico di cui Egli è il Capo, noi le membra: «Tutto il Corpo mistico della Chiesa è uno, che si nutre di un solo cibo e aspetta una sola ricompensa»[87].

Questa «unità è in formazione su questa terra e si compirà nell'eterna gloria, dove si realizzerà perfettamente la parola di Cristo: Essi siano uno come noi siamo uno, io in loro e tu in me, affinché siano consumati nell'unità»[88].

Così la filosofia, cominciata nelle cose, si compie nell'uomo e nel Corpo mistico di Cristo, ove l'uomo trova la risposta al desiderio delle sue potenze, e tutta la natura il suo coronamento: «Ecco perché, dice S. Bonaventura, tutta la filosofia tratta con ragione del Corpo di Cristo mobile e nobile»[89]. «Perché le cose vengono da Dio nel Verbo e ritornano a Dio per mezzo suo» nell'unità del Corpo mistico [90].

---

[82] «Oportuit enim ut per eum efficeremur filii adoptionis qui est Filius naturalis, ut ait Augustinus». *De Trin.* IV, 20, n. 27. *III Sent.* d. 1 a. 2 q. 3, concl.; III, 30 a.

[83] «Et in quantum imago et in quantum est Verbum et in quantum est Filius». *III Sent.* d. 1 a 2 q. 3, concl.; III, 29 b.

[84] «Quia homo assumptibilis erat ratione dignitatis imaginis, et quia Filius est imago Patris, ideo magis conveniens erit Filii Personam assumere creaturam». *Ibid.* 1. c.

[85] *Ibid.* 1. c.

[86] *Ibid.* 1. c

[87] «Totum enim Ecclesiae Corpus unum est, unum cibum habens, unum praemium expectans .... Extra hanc unitatem non est membrum Christi». *In Hexaem.* III, n. 20; e. D. 256-257.

[88] «Quae unitas nunc inchoatur in via, sed consummatur in aeterna gloria, iuxta quod Dominus orat: 'Ut sint unum, sicut et nos unum sumus; et ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum'». *Breviloquium* V, c. 8, n. 5; V, 262 a.

[89] «De hoc igitur Corpore Christi mobili et nobili merito tractat universa philosophica disciplina». *In Hexaem.* I, n. 20; e, D. 9.

[90] «Sicut ergo res exierunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditun necesse est Mediatorem ... ut homines reducat ad Deum». *De reductione artium ad theologiam,* n. 23; V, 325 a.

b) *Il merito*

L'uomo raggiunge il suo fine solo mediante la grazia, il dono gratuito di Dio. Tuttavia l'uomo non è puramente passivo sotto l'azione della grazia. Vi può cooperare liberamente e così meritare il suo fine che è la beatitudine, la partecipazione all'essere ed all'attività intima di Dio. E questa libera cooperazione fa la dignità dell'uomo: «L'anima razionale è capace di beatitudine. E siccome non è onorevole pervenire al premio della beatitudine senza averlo meritato; né è possibile meritare se non per azione volontaria e libera, fu dunque necessario che si concedesse all'uomo il libero arbitrio con esclusione di ogni coazione, poichè ciò appartiene alla natura della volontà libera» [91].

1. *Condizioni del merito.* Affinché un'azione sia degna di merito, cioè degna della beatitudine soprannaturale, non basta che sia buona in sè, ma è necessario che proceda dal libero arbitrio e dalla grazia: «Nella nostra giustificazione concorrono l'azione del libero arbitrio e l'azione della grazia, a seconda della funzione dell'uno e dell'altra, in modo che la grazia attuale [92] eccita il libero arbitrio, e questo consente o no a tale impulso. Consentendovi, il libero arbitrio si prepara alla grazia santificante, facendo ciò che dipende da sè cioè *consentire*; il libero arbitrio così disposto, la grazia santificante è infusa nell'anima, grazia alla quale il libero arbitrio può cooperare se lo vuole; e si ha così il *merito;* oppure può non cooperare, e si ha il peccato, il demerito» [93].

Il merito soprannaturale implica dunque l'*azione buona,* l'impulso divino della *grazia attuale* per compierla, il consenso del *libero arbitrio* e lo stato di *grazia santificante* del soggetto che agisce.

In relazione al merito, l'azione buona è solo quella ordinata ad un fine soprannaturale; e questa ordinazione richiede la grazia attuale ed il

---

[91] «Est igitur anima rationalis forma beatificabilis. Et quia ad beatitudinem praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum; nec mereri contingit nisi in eo quod voluntarie et libere fit, ideo oportuit animae rationali dari libertatem arbitrii per remotionem omnis coactionis, quia hoc est de natura voluntatis». *Breviloquium,* II, IX, n. 2; V, 227 a.

[92] Per S. Bonaventura, come risulta dal contesto, la *gratia gratis data* è pressocché ciò che chiamiamo oggi la *grazia attuale,* mentre la *gratia gratum faciens* è la nostra *grazia santificante.*

[93] «In nostra iustificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiae, consone quidem et ordinate, ita quod gratiae gratis datae est excitare liberum arbitrium; liberi arbitrii autem est huiusmodi excitationi consentire vel dissentire; et consentientis est ad gratiam gratum facientem se paeparare, quia hoc est facere quod in se est; et sic disposito gratia gratum faciens habet infundi, cui liberum arbitrium potest cooperari si vult, et tunc meretur», vel contrariari per peccatum, et tunc demeretur». *Breviloquium,* V, III, n. 5; V, 255 b.

concorso del libero arbitrio. Ma ci vuole in più lo stato di grazia santificante, condizione del merito soprannaturale: «Il bene per se è quello che è ordinato del un fine soprannaturale e che diventa così *bene meritorio.* Ma questo bene non può essere raggiunto senza la grazia santificante» [94].

«Esiste pure un bene che è una preparazione di convenienza al bene soprannaturale. È il bene fatto da chi non è in stato di grazia o di carità ma agisce tuttavia con retta intenzione. Ciò richiede l'influsso della grazia attuale mediante la quale il libero arbitrio è illuminato, diretto spinto a fare ciò che gradisce a Dio» [95].

Finalmente «vi è un terzo bene capace di essere ordinato al fine soprannaturale ed ha in sè una certa ordinazione»... Per questo genere di bene, ancorché la grazia attuale sia necessaria per renderlo *più facile* essa non è necessaria *in sè;* e tale bene può essere effettuato dal libero arbitrio lasciato alle proprie forze naturali, al senso naturale e all'istinto del bene; e dunque con il solo concorso generale della causa prima ad ogni azione della causa seconda... Così il libero arbitrio, anche se difficilmente, è capace d'un bene morale senza l'intervento speciale della grazia attuale o abituale» [96].

2. *Azione indifferente.* Per S. Bonaventura, solo l'azione fatta in stato di grazia abituale e con intenzione soprannaturale è degna di merito. Ma è pure buona l'azione retta fatta sotto l'impulso della grazia attuale e che prepara alla grazia santificante; come pure è buona l'azione retta sull'unico piano naturale.

In opposizione all'azione buona, vi è l'azione cattiva per natura o in virtù dell'intenzione dell'autore. Ma fra l'azione buona e quella cattiva, vi è un'azione che non sia né buona né cattiva, ma indifferente? Il Dottore Serafico risponde: «Bisogna distinguere l'azione in sè e l'azione in relazione all'agente. È evidente che l'azione in se stessa può essere o

---

[94] «Uno modo dicitur bonum simpliciter; et hoc est bonum quod est ordinatum in finem; et tale est bonum meritorium. Et in huiusmodi bonum non potest liberum arbitrium lapsum absque auxilio gratiae gratum facientis». *II Sent.* d. 28 a. 2 q. 3, concl.; II, 689.

[95] «Secundo modo aliquid dicitur bonum ex hoc quod aliquo modo de congruo disponit ad bonum; et tale est bonum quod fit extra caritatem, nihilominus tamen cum recta intentione. Et in tale non potest liberum arbitrium absque munere gratiae gratis datae, per quod illuminetur et dirigatur et excitetur ut velit facere aliquid quod sit Deo placitum». *Ibid.* 1. c.

[96] «Tertio modo dicitur aliquid bonum quia in finem est ordinabile et habet aliquam ordinationem intra se... Ad istud autem genus boni complendum, etsi gratia gratis data sit necessaria ad hoc quod fiat faciliter, circumscripto tamen omni numere gratiae, et libero arbitrio relicto in puris naturalibus, per naturale iudicatorium et instinctum posset in tale bonum, Deo sibi cooperante sicut cooperatur aliis creaturis, nam sine primo agente nullum agens potest agere .... Liberum arbitrium sola Dei cooperatione absque aliquo munere gratiae, licet difficiliter, potest exire in aliquid bonum morale». *Ibid.* 1. c.

buona, o cattiva, o indifferente, come mangiare, alzare una paglia da terra, ciò che in sè non dice né bontà morale, né malizia... Ma sarà lo stesso se si considera l'intenzione dell'agente» [97]?

A questo proposito, dice S. Bonaventura, vi sono due sentenze diverse .... La prima sostiene che non v'è azione indifferente. «Ma, aggiunge, questa sentenza o allarga troppo la via della salvezza o, invece, la restringe troppo. Poiché, per il merito, essa esige o un'intenzione attuale e particolare per ogni atto, o, invece, la sola intenzione abituale e universale. La prima sentenza rende la via troppo stretta, perché, in questo caso, ogni azione che non sia riferita a Dio, attualmente e in particolare, sarebbe un peccato. Se, invece, basta un'intenzione abituale ed universale, un'intenzione, per esempio, fatta al principio dell'anno, del mese, della settimana, oppure del giorno, sarebbe la via larga contraria alle affermazioni dei Santi, i quali tutti parlano di via stretta» [98].

Basandosi sul fatto che sia necessaria un'intenzione soprannaturale per il merito soprannaturale e che quest'intenzione esiste di fatto solo se essa è spesso rinnovata, e che, d'altro lato, vi possono essere azioni buone in sè, ma senza merito soprannaturale per mancanza d'intenzione corrispondente, Bonaventura conclude all'esistenza di azioni indifferenti, in quanto prive di merito soprannaturale, benché non siano peccati [99].

Se, per l'atto meritorio, non è richiesta l'intenzione attuale e particolare, e, d'altra parte un'intenzione abituale e universale non basta, Bonaventura si chiede finalmente quale intenzione sia necessaria per il merito soprannaturale. Risponde: l'intenzione abituale rinnovata all'inizio di ogni *nuova* occupazione, che abbia così un influsso reale sull'insieme dell'at-

---

[97] «De actione voluntatis deliberativae dupliciter est loqui, scilicet quantum ad genus actionis et in comparatione ad operantem.... Si primo modo.... inter bonum in genere et malum in genere, cadet medium indifferens simpliciter, sicut velle comedere vel velle levare festucam de terra; quae non dicunt bonitatem moris vel malitiam ... si autem loquamur de bonitate et de malitia actionis in comparatione ad operantem, sic sunt diversae opiniones». *II Sent.* d. 41 a. 1 q. 3, concl.; II, 94 3 b.

[98] «Sed iste modus dicendi aut multum ampliat viam salutis, aut multum coarctat. Nam ad hoc quod sit opus meritorium aut dicent sufficere relationem illius operis ad Deum et in particulari aut dicent sufficere reationem in habitu et in universali. Si dicunt quod requiritur relatio in particulari; nimis est arcta via salutis: quia tunc in omni opere quod homo non refert actualiter in Deum demeretur et peccat; quod valde severum est dicere. Si sufficeret intentio habitualis et in universali, tunc quando aliquis proposuisset in corde suo servire Deo in principio anni vel mensis vel septimanae vel diei, omnia opera quae postea faceret, etiam nihil de Deo cogitans, essent sibi meritoria. Sed si hoc dicitur, valde ampliatur et elargatur via salutis; et in hoc auctoritatibus sanctorum obviatur qui dicunt eam esse valde arctam». *Ibid.* l. c.; II, 944 a.

[99] *Ibid.;* II, 944 ab. «Inter tale otiosum [malum] et meritorium sive bonum, cadit medium, quando aliquis facit aliquid quod non est omnimoda utilitate privatum nec tamen est ordinatum in Deum tamquam in finem ultimum». *Ibid.* ad 2; II, 945 b.

tività, in modo da poterla interamente soprannaturalizzare: «Affinché un'azione sia meritoria, non è necessario che sia sempre attualmente riferita a Dio, ma la relazione abituale basta ... a condizione che sia riferita a Dio all'inizio di ogni azione... E se si cominciasse un altro genere di attività, bisognerebbe rinnovare l'intenzione perché l'zione sia meritoria... Chiamo questa relazione *abituale,* non perché si riferiscono a Dio in generale le azioni del giorno o dell'anno ma perché tale azione, nel suo insieme, è riferita a Dio in modo tale che l'intenzione del principio valga per ogni parte susseguente» [100].

c) *L'illuminazione morale*

Il valore morale di un'azione dipende dall'intenzione del soggetto. Ma l'intenzione dipende a sua volta dal giudizio portato sulla moralità dell'atto, come pure l'esecuzione di quest'intenzione da parte della volontà dipende dalla tendenza fondamentale al bene: Dio ha dotato l'uomo di una doppia rettitudine; l'una in vista di un giudizio retto: è la rettitudine della *coscienza;* l'altra in vista della volontà buona: è la *sinderesi* che rimprovera il male e stimola al bene.

1. La *coscienza* giudica del valore morale di un atto. Come tale essa appartiene dunque all'intelligenza, ossia alla conoscenza. Non però all'intelletto speculativo, bensì all'intelletto pratico: «Se dunque ci si domanda a quale potenza appartiene la coscienza, bisogna dire che sia un abito della potenza cognitiva; non al modo della scienza speculativa poiché questa perfeziona il nostro intelletto in quanto *speculativo,* mentre la coscienza lo perfeziona in quanto *pratico,* ossia in quanto dirige nell'*azione*» [101]. La coscienza così intesa è l'abito dei primi principi

[100] «Ad hoc quod aliqua actio sit meritoria non oportet quod semper quis eam referat actualiter in Deum, sed sufficit relatio habitualis. Habitualem autem relationem voco non quia habeat caritatem, per quam sit habilis ad referendum, sed quia in primordio operationis illius vel alterius, ad quam consequenter se habet, intentionem habet in Deum directam... Si opus alterius generis inciperet, oporteret quod intentio renovaretur ad hoc quod hoc opus esset meritorium (*Ibid.* ad 6; 946 a).... Relationem habitualem voco non quia in generali refert ad Deum omnia opera diei vel anni, sed qua quis refert aliquod opus ad Deum ita quod opus sequens directam habet ad opus primum ordinationem et consequentiam». *Ibid.* 1. c.; II, 946 b.

[101] «Si ergo quaeratur cuius potentiae sit habitus [conscientiae] dicendum quod est habitus potentiae cognitivae; aliter tamen quam sit ipsa speculativa scientia: quia scientia speculativa est perfectio intellectus nostri in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere». *II Sent.* d. 39 a. 1 q. 1, concl.; II, 899 b.

morali (bisogna fare il bene ed evitare il male ecc.), allo stesso modo che la scienza è l'abito dei primi principi *speculativi.* L'uno e l'altro abito sono innati o, almeno, l'espressione di una potenza innata diretta dall'illuminazione divina: «In qualche modo, la coscienza è *innata,* a ragione di una luce che ci dirige nei nostri giudizi; ma, in qualche modo, è pure *acquisita* a ragione della conoscenza acquisita dei termini di questi stessi giudizi» [102].

2. La *sinderesi* guida la rettitudine della volontà, allo stesso modo che la coscienza regola il giudizio dell'intelletto pratico, e come i primi principi dell'essere guidano il giudizio dell'intelletto speculativo. La sinderesi «rimprovera il male ed eccita al bene» [103]. «Essa risiede nella nostra facoltà affettiva ed è come un "peso", un'attrazione naturale che dirige verso il bene ed inclina verso di esso la nostra volontà» [104].

«La sinderesi è la potenza naturale medesima diretta dalla natura stessa innata; la coscienza, invece, non è solo un abito naturale, ma anche acquisito. Siccome intanto la natura in sè è sempre retta, mentre ciò che è acquisito può essere soggetto all'errore, ne segue che la sinderesi è sempre retta, mentre la coscienza può essere erronea» [105].

«La sinderesi è detta talvolta la *scintilla della coscienza.* Ma come può appartenere alla coscienza se questa è una funzione dell'intelletto, mentre la sinderesi lo è della volontà? Il Dottore Serafico risponde: «Essa è detta scintilla della coscienza, poiché questa da sè stessa non può muovere all'azione, né pungere, né stimolare se non per mezzo della sinderesi che ne è lo strumento, e, nello stesso tempo, appartiene alla volontà. Così, allo stesso modo che la ragione non può muovere se non per mezzo

---

[102] «Concedo enim quod conscientia dicit habitum quodammodo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit nobis bona et quod est seminarium aliorum habituum acquirendorum... Concedo nihilominus quod conscientia dicit quodammodo habitum acquisitum, videlicet ratione specierum cognoscibilium .... Concedo etiam quod dicit habitum quodammodo acquisitum respectu specialium operabilium ». *II Sent.* d. 39 a. 1 q. 2, concl.; II, 903-904. «Naturale enim habeo lumen quod sufficit ad cognoscendum quod parentes sunt honorandi et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris vel speciem proximi». *Ibid;* II, 903 b.

[103] «Synderesis autem, quantum est de se, movetur motu simplici in remurmurando contra malum et instigando ad bonum». *II Sent.* d. 39 a. 2 q. 3, ad 4; II, 9I5 b.

[104] «In parte animae affectiva erit pondus ad bonum dirigens et inclinans; hoc autem non est nisi synderesis». *Ibid.* q. 1 f. 4; II, 908 b.

[105] «Synderesis nominat ipsam potentiam naturalem ut est naturaliter habilitata; conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum; et quia natura, quantum est de se, semper recte movetur, quod autem acquiritur potest habere et rationem rectitudinis et obliquitatis, hinc est quo synderesi semper existente recta, conscientia potest esse et recta et erronea». *II Sent.* d. 39 a. 2 q. 3, ad 4; II, 9I5 b.

della volontà, la coscienza non lo può senza l'aiuto della sinderesi» [106]. «Poiché la coscienza detta, mentre la sinderesi desidera o gode. E dunque, per parlare con esattezza, la sinderesi è una potenza affettiva in quanto ha come oggetto il bene, e tende al bene; la coscienza, invece, è un abito dell'intelletto pratico» [107].

Così pure: il *rimorso della coscienza* non appartiene alla coscienza se non in quanto essa detta un giudizio; in quanto al movente, invece, esso appartiene alla sinderesi, poichè il rimorso riguarda piuttosto la parte affettiva» [108].

3. *L'illuminazione.* Abbiamo visto, nella teoria della conoscenza, che la rettitudine, l'immutabilità e l'universalità delle idee e dei giudizi dell'intelletto implicano una relazione di questo alle ragioni eterne dell'Intelligenza divina e che l'*illuminazione intellettuale* non è se non il rapporto naturale e spontaneo alle idee assolute, ossia ai valori dell'essere che governano l'intelletto e le sue operazioni.

Lo stesso vale per l'*illuminazione morale:* la coscienza giudica del bene e del male in riferimento ad un valore assoluto dell'Intelligenza divina, ove il vero e il bene s'identificano; la sinderesi incita al bene e allontana dal male in riferimento allo stesso valore assoluto in Dio.

Vi è qui il *concorso generale* divino presente in ogni operazione della causa seconda, la quale è governata e diretta dal rapporto alle *ragioni eterne* nell'assoluto. È l'*illuminazione divina* presente nell'ordine morale come nell'ordine intellettuale: «Come, dal momento della creazione dell'anima, l'*intelligenza* ha un lume che la dirige nell'ordine della *conoscenza,* così la potenza *affettiva* possiede una tendenza naturale che la dirige nell'ordine della *volontà* e del *desiderio*» [109]. «Questo lume, o giu-

---

[106] «Ad illud quod obicitur quod synderesis est scintilla conscientiae, dicendum est quod ideo dicitur scintilla pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere, nec pungere, sive stimulare, nisi mediante synderesi quae est quasi eius stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi»,. *Ibid.* q. I, ad 3; II, 910 b.

[107] «Nam conscientia dictat et synderesis appetit vel refugit ... Et sic, ut proprie loquamur, synderesis dicit potentiam affectivam in quantum naturaliter habilis est ad bonum, et ad bonum tendit; coscientia vero dicit habitum intellectus practici». *Ibid.* ad. 1 inc.; II, 911 ab.

[108] «Remorsus non est a conscientia principaliter movente, sed sicut a dictante; a scintilla autem conscientiae, quae quidem est synderesis, est sicut a movente». *II Sent.* d. 39 a. 1 q. 1, ad 4; II, 900 b.

[109] « Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen quod est sibi naturale iudicatorium dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum in appetendis». *II Sent.* d. 39 a. 2 q. 1, concl.; II, 910 a.

dizio naturale, guida l'anima nei suoi giudizi, tanto nell'ordine della conoscenza che nell'ordine dell'azione» [110].

Questa stessa luce increata, sorgente delle ragioni eterne, ossia dei valori assoluti ai quali si riferiscono tutti i nostri giudizi, governa pure tutto l'ordine del divenire creato, ossia «l'ordine dell'essere, l'ordine della conoscenza e l'ordine dell'azione» [111].

Questa relazione necessaria di tutto il mondo relativo alla Causa prima ed ai suoi valori, ossia alle sue idee o ragioni eterne, implica d'altra parte la cooperazione della Causa prima all'essere, al divenire e all'operazione delle cause seconde, nell'ordine ontologico, nell'ordine intellettuale e nell'ordine morale» [112].

La *cooperazione divina* della Causa prima a tutte le operazioni delle cause seconde, cooperazione chiamata pure *concorso generale,* appartiene al puro ordine naturale e filosofico, poichè significa solo la dipendenza attuale e continua di ogni essere relativo dall'assoluto come causa prima, nell'ordine dell'*essere*, e il rapporto allo stesso assoluto in quanto causa finale nell'ordine dell'*operazione.*

Non comporta dunque alcun intervento speciale della grazia soprannaturale; le azioni che ne conseguono saranno buone se sono conformi ai valori morali; ma non avranno alcun valore soprannaturale, come abbiamo visto parlando del merito, se non procedono dalla grazia abituale, dal libero arbitrio e dall'intenzione soprannaturale.

Altra dunque è la cooperazione divina nell'ordine naturale, ed altra nell'ordine soprannaturale. Mentre la prima non comporta alcun intervento speciale di Dio, la seconda richiede l'elevazione del soggetto nell'ordine dell'essere e nell'ordine dell'intenzione. Se dunque una mozione divina è necessaria nell'uno e nell'altro ordine, la mozione soprannaturale della grazia attuale è richiesta solo per le opere meritorie: «Se si obietta che Dio è il principale motore in ogni azione, rispondo che ciò è vero, poichè Egli è in tutto la Causa prima. Non segue però che Dio ecciti sempre il libero arbitrio con una grazia preveniente: il che è necessario solo per le opere *meritorie;* per le opere

---

[110] «Illud autem lumen, sive naturale iudicatorium, dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus». *Ibid.* a. 1 q. 2, concl.; II, 903 a.

[111] «Lux ista increata est signata super nos ratione essendi, ratione intelligendi, ratione vivendi». *In Hexaem.* II, 1; e. D. 73.

[112] «Cooperatio divinae virtutis quae existens in creatura potentialiter, essentialiter et praesentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adiuvat in operando». *II Sent.* d. 37 a. 1 q. 1, ad 6; II, 863 b. «Quia enim Deus est causa primordialissima, ideo est influentiae maximae in causas secundas, et adeo magnae influentiae ut nec modicum seu quantumcumque parum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata nisi *cooperante divina omnipotentia*». *Ibid.* concl.; II, 862 b.

indifferenti, invece, oppure per le opere *cattive,* è richiesta solo la cooperazione generale naturale»[113].

Si dirà così che Dio coopera alle opere cattive? Bonaventura risponde che Dio coopera solo a ragione del bene che si trova in ogni azione ed in ogni essere; non coopera, invece, al male dovuto al libero arbitrio dell'uomo, il quale svia l'azione dal fine buono in se stesso [114].

Dio è la sorgente ed il fine di ogni bene. È il Bene sovrano percepito dalla coscienza e dalla sinderesi al termine della loro operazione naturale governata dai suoi valori esemplari delle virtù: «Dico dunque che questa Luce eterna è l'esemplare di tutto ciò che è, e che lo spirito elevato dei più nobili filosofi vi è pervenuto. È in questa Luce che l'anima percepisce gli esemplari delle virtù. Poiché, come dice Plotino, sarebbe assurdo che in Dio si trovassero gli esemplari di tutte le cose, e tuttavia non ci fossero gli esemplari delle virtù» [115].

Se Aristotele, ignorando l'illuminazione divina, ignorò e la sorgente regolatrice della coscienza, e quella della sinderesi, dalle quali procedono tutte le virtù, «altri filosofi illuminati ... posero le virtù esemplari donde procedono le virtù cardinali, prima nella facoltà di conoscenza e da qui nella facoltà affettiva e finalmente nella facoltà operativa, secondo il principio: sapere, volere e immutabilmente operare, come è stabilito dal nobilissimo Plotino» [116].

---

[113] «Ad illud quod obicitur quod Deus est principale movens in tali actione, dicendum quod verum est; attamen non sequitur ex hoc quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem. Excitatio enim dicit aliquem effectum gratiae praevenientem ipsam voluntatem; hoc autem requiritur in bonis meritoriis: in aliis vero operibus indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinae virtutis». *Ibid.* q. I, ad 6; II, 863 b.

[114] «Et si obicias quod eadem actio erit tota bona, dicendum quod Deus illi actioni non dat nisi bonitatem naturae; liberum autem arbitrium non privat eam bonitate naturae, sed bonitate moris. Et ista duo non habent oppositionem, videlicet quod aliquid habeat bonitatem naturae et privatum sit bonitate moris». *Ibid.* ad 5; II, 863 b.

[115] «Dico ergo quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurrunt animae exemplaria virtutum. Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo, et non exemplaria virtutum». *In Hexaem.* VI, 6; V, 361 b.

[116] «Quidquid senserit [Aristoteles], alii philosophi illuminati posuerunt ideas ... qui posuerunt virtutes exemplares a quibus fluent virtutes cardinales, primo in vim cognitivam et, per illam, in affectivam, deinde in operativam, secundum illud: scire, velle et impermutabiliter operari, sicut posuit nobilissimus Plotinus». *Ibid.* VII, 3; V, 365 b.

CONCLUSIONE

Nella sua opera così riccamente documentata su *La philosophie au XIII^e siècle* [1], il Professore van Steenberghen rispondendo al nostro intervento nel Congresso filosofico di Roma [2], ove abbiamo opposto un S. Bonaventura *agostiniano* al suo Bonaventura, *filosofo aristotelico,* fa osservare che «non si trattò mai di fare di S. Bonaventura un "filosofo aristotelico" puro». Tuttavia egli continua a sostenere che «la filosofia di S. Bonaventura è un aristotelismo neoplatonizzante». Siccome, d'altra parte, noi avevamo ammesso in quella filosofia l'esistenza di *formule* aristoteliche in un insieme di *spirito agostiniano* neoplatonizzante, le nostre posizioni non sono forse così lontane.

Ciò non di meno, il fatto di parlare di un Bonaventura aristotelico di spirito o di dottrina urterà sempre, e pensiamo che la nostra presente sintesi giustificherà ampiamente questa asserzione. Vi sono nel Dottore Serafico dottrine aristoteliche diventate bene comune di tutta la Scolastica, come quella dell'atto e della potenza, della materia e della forma. Vi sono, nello stesso Dottore, formule aristoteliche, ma impregnate dello spirito agostiniano del *concreto,* in piena opposizione allo spirito *astratto* di Aristotele. Si pensi solo alla metafisica bonaventuriana dell'essere finito e dell'Essere infinito pienamente concreti, di fronte all'*essere analogo* o all'*ens in communi* della metafisica aristotelica, che sono pure astrazioni!

Ma questa differenza di *spirito* nell'identità delle *formule* è soprattutto evidente nella dottrina della conoscenza. S. Bonaventura, come Aristotele, sostiene che tutta la conoscenza comincia dai sensi e mediante l'azione su questi del mondo esteriore. Ma allorché, per l'aristotelismo, il senso è complemento *passivo* sotto l'azione esteriore, per Bonaventura, invece, in piena fedeltà a S. Agostino, la conoscenza sensibile risulta da un'*azione* e *reazione* del soggetto (organo, senso, anima) dinanzi all'attività dell'oggetto.

---

[1] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*. Publications universitaires. Louvain I966, pp. 256-257.

[2] L. Veuthey, *Les divers courants de la philosophie agustino-franciscaine au moyen âge,* dans *Scholastica* ratione historico-critica instauranda, pp. 627-652. Romae 1951.

Per la conoscenza intellettuale, Bonaventura accetta la *formula* aristotelica dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, ma la sua *astrazione* si risolve finalmente nell'*illuminazione* agostiniana, che sola dà soddisfazione al suo spirito avido di realtà concreta, e insoddisfatto da una pura spiegazione logica e verbale.

Questo bisogno del concreto porta finalmente S. Bonaventura a ricercare l'*ultima* spiegazione nell'assoluto concreto, in Dio, raggiunto analogicamente in virtù dell'estensione all'infinito dell'intelligenza.

Ma, in pieno accordo con l'esperienza quotidiana, e con tutto l'agostinismo, il Dottore Serafico constata che la *filosofia pura* è incapace di dare l'*ultima* risposta ai problemi posti dalla filosofia, per esempio i problemi dell'Essere in sè, vivo e concreto; dell'uomo, in potenza all'infinito, in desiderio d'infinito, potenza però che la natura non può soddisfare e che la filosofia pura non può spiegare. Onde la necessità di fatto di una filosofia cristiana.

Qui si urtano due grandi storici molto meritevoli della Scolastica: Gilson e Van Steenberghen. Il primo ammette l'esistenza d'una filosofia cristiana; ma facendo dipendere questa in tutto e per tutto dalla Rivelazione, egli nega di fatto ogni vera filosofia in S. Bonaventura, come gliel lo rimprovera Van Steenberghen. Questi, al contrario, negando la possibilità stessa della *filosofia cristiana,* come contraddittoria nei suoi termini, mutila la filosofia di S. Bonaventura da tutto l'apporto della Rivelazione cristiana nella soluzione di problemi filosofici, ritenendo solo gli elementi di *aristotelismo neoplatonizzante* sparsi nella sua produzione teologica.

Ora, il nostro esposto sistematico, appoggiato dai testi autentici, avrà dimostrato, speriamolo, che, contro l'affermazione di Gilson, Bonaventura riconosce il valore della filosofia basata sulla *ragione* e che egli la distingue dalla teologia basata sulla *fede;* che, al contrario e contro l'asserzione di Van Steenberghen, il Dottore Serafico non ammette la *separazione* della filosofia dalla teologia, in virtù proprio dell'apertura della nostra intelligenza all'infinito e del desiderio naturale nell'uomo di un fine soprannaturale.

Vi è dunque una *filosofia cristiana* — e pensiamo che tutta la dottrina di S. Bonaventura lo provi abbondantemente: *filosofia,* in quanto si appoggia sulla ragione e sull'esperienza; *cristiana,* perché anche appoggiandosi sulla ragione e sull'esperienza, essa fu aiutata nella sua elaborazione dalla Rivelazione cristiana: *negativamente,* dal fatto che questa la mise in guardia contro l'errore, *positivamente,* in quanto la Rivelazione ha fornito certi concetti e certi problemi che furono in seguito riscoperti o risolti dalla *ragione.*

Ma vi è ancora *filosofia cristiana* nel senso che la Rivelazione cri-

stiana è venuta a sostituire e completare la filosofia quando questa ha dovuto constatare la propria impotenza a risolvere *problemi* posti dalla filosofia e dalla ragione, ma che filosofia e ragione non potevano risolvere, essendo questa soluzione d'ordine soprannaturale; come il problema dell'Essere o di Dio in sè; come il problema dell'uomo e del suo fine iscritto nel suo essere e dunque naturale in sè benché soprannaturale nella sua attuazione, e, come tale, fuori delle possibilità della *filosofia pura.*

Checchè ne sia, il nostro esposto della *filosofia cristiana* di S. Bonaventura è costituito per intero di *problemi* filosofici e, per la massima parte, di *soluzioni* filosofiche, anche se di *fatto* alcune di queste soluzioni sono state rese più facili dalla Rivelazione, sia negativamente, sia positivamente, come abbiamo già spiegato.

Quanto alla parte costituita di *soluzioni teologiche,* essa è altrettanto *filosofica,* poiché dà la risposta a *problemi filosofici* o approfondisce *filosoficamente* i semplici dati della Rivelazione.

E stimiamo che la *filosofia cristiana,* come l'ha concepita e vissuta S. Bonaventura, e assimilando la parte di verità delle altre filosofie, è la sola capace, oggi ancora, di darci la vera filosofia *integrale* e *esistenziale* dell'essere e dell'uomo come esiste di fatto nella sua natura finita costituita per l'infinito.

Ogni altra filosofia è astratta oppure verbale. Ogni altra filosofia è atrofizzata, incapace di darci il reale integrale, come pure il termine del divenire e dell'uomo, la sua *causa finale,* la quale causa finale condiziona tuttavia ogni essere ed ogni divenire.

II Parte

STUDI BONAVENTURIANI

I. S. BONAVENTURA *

Teologo e filosofo, n. a Bagnoregio (Viterbo) verso il 1217 o 1221, da Giovanni di Fidanza e Maria di Ritella (Margaritella), m. a Lionne il 15 luglio 1274, chiamato *doctor devotus* e, dopo Gerson, *doctor seraphicus*.

1. Vita

Da bambino fu guarito miracolosamente da s. Francesco, come attesta egli stesso nella Vita del Serafico (cfr. *Legenda minor*, l. VIII, c. 8: *Opera omnia*, VIII, 579). Si crede che sia entrato nell'Ordine dei frati Minori a Parigi, dove era stato mandato a studiare verso il 1238. Ivi seguì le lezioni di Alessandro di Hales, di Giovanni della Rochelle e di Eudes Rigault. Iniziato dai suoi maestri alle dottrine agostiniane, non ignorò tuttavia Aristotele, che cita in abbondanza specialmente nelle sue prime opere, mentre in seguito dimostrerà una sempre crescente opposizione, non alla metafisica dello Stagirita che ritiene fedelmente, ma alla tendenza di alcuni aristotelici del suo tempo che volevano sostituire il suo influsso pagano e naturalistico a quello cristiano e soprannaturale di s. Agostino fino allora predominante nella filosofia e nella teologia.

Divenuto baccelliere nel 1248, B. cominciò ad esporre la S. Scrittura e, nel 1250-51, le *Sentenze* di Pietro Lombardo, mentre nel 1253-54 conseguì la licenza (l'odierna libera docenza). La lotta scatenata nell'Università di Parigi contro i regolari ritardò fino al 1257 il conferimento dell'ultimo riconoscimento universitario. In quest'anno, dopo l'intervento del papa Alessandro IV in loro favore, B. fu fatto dottore insieme a Tommaso d'Aquino. Ma mentre quest'ultimo poteva così riprendere il suo insegnamento e proseguirlo indisturbato, B. dovette lasciare definitivamente la cattedra, perché il 2 febbr. dello stesso anno era stato eletto ministro generale del suo Ordine, carica che tenne sino al 1273, quando fu creato

* In *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni 1968, vol. I, pp. 986-1000.

cardinale da Gregorio X e nominato vescovo di Albano. Chiamato al Concilio di Lione, lavorò molto per l'unità delle Chiese. Fu canonizzato da Sisto IV. In occasione dell'erezione del Collegio di S. B. presso la Basilica di SS. Apostoli, Sisto V lo inserì «inter eximios egregiosque sanctos catholicae Ecclesiae doctores» il 14 mar. 1587, come Pio V aveva fatto per s. Tommaso vent'anni innanzi.

2. **Opere**

La produzione letteraria di B. non cessò con la sua elezione a ministro generale. Di residenza abituale a Parigi, egli continuò a prendere parte al movimento intellettuale di quella Università per mezzo di *Collationes* o Conferenze e Sermoni che ci presentano lo sviluppo del suo pensiero fino alla vigilia della morte. L'edizione critica degli scritti del Dottore Serafico è stata curata (1883-1902) dai frati Minori di Quaracchi (Firenze): *S. Bonaventurae Opera omnia,* in 10 voll. Per la sua filosofia hanno particolare importanza le opere seguenti: *a) Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (voll. I-IV), scritti dal 1250 al 1254; *b) Breviloquium* (V, pp. 199-291; *editio minor* [*e.m.*], Quaracchi 1938, pp. 7-285), scritto verso il 1257: è una brevissima somma teologica; *c) Itinerarium mentis in Deum* (V pp. 293-316; *e. m.*, pp. 287-361), scritto nel 1259 alla Verna: è un'opera caratteristica di filosofia cristiana bonaventuriana, cioè di filosofia coronata dalla teologia e dalla mistica; *d) De reductione artium ad theologiam* (V, pp. 317-26; *e. m.*, pp. 363-85), scritto nel 1250-52: presenta la teologia come fine e coronamento di tutte le scienze; *e) Collat. de donis Spiritus Sancti* (V, pp. 455-503), scritto nel 1268; *f) De scientia Christi* (V, pp. 3-43); *g) In Hexaëmeron* (V, pp. 327-454): sono conferenze fatte a Parigi nel 1273 e raccolte dai suoi uditori; esse presentano il pensiero definitivo di B. sulla filosofia cristiana; un altro testo ne è stato pubblicato da F. Delorme (e. D.): *S. Bonaventurae Collationes in Hëxaemeron* (Quaracchi 1934), che completa e, su qualche punto, corregge il testo precedente.

3. **Filosofia cristiana**

È stato detto con ragione che in s. B. «filosofia, teologia e mistica si trovano sistematicamente *fuse*, ma non *confuse*». Si può forse dire che egli sia «il filosofo cristiano per eccellenza», per il quale la filosofia è *naturaliter christiana,* come è «naturaliter christiana» l'anima che ne è la sorgente e «naturaliter christiana» la verità integrale sull'uomo e sull'essere. La ragione cerca questa verità integrale quando indaga circa le cause ultime; a un certo momento si accorge di non poter dare su di esse

l'ultima risposta concreta, si accorge che questa deve trovarsi fuori del suo campo naturale. Di qui la necessità di completare la filosofia con la teologia e la mistica (v. anche AGOSTINISMO, II, 4).

Filosofo dell'uomo *concreto* e dell'essere *concreto,* B. non specula sull'*ens in communi*, puro concetto astratto, ma sull'essere creato finito e sull'essere increato infinito; egli non parla di un uomo di *natura pura* (v.), che non esiste e non è mai esistito, ma di un uomo creato di fatto nell'ordine soprannaturale, con tendenze naturali che *di fatto* non troveranno pace, quiete e piena soddisfazione fuori del fine soprannaturale. La sua filosofia basata sulla ragione e sull'esperienza andrà sempre a sfociare nell'ultima causa concreta, Dio, ove solo troverà l'ultima risposta alle proprie questioni filosofiche. La filosofia quindi termina in teologia, e lo slancio della ragione unito allo slancio dell'amore, invece di fermarsi ad aridi concetti astratti diventa preghiera, cioè «elevatio mentis ad Deum», e mistica, cioè vita di unione con Dio.

Non è vero pertanto che B. non sia un filosofo ma solo un teologo ed un mistico; che non riconosca il valore della ragione e della filosofia in sé; che sia filosoficamente scettico e che non distingua la filosofia dalla teologia. La verità è che B. non *separa* la filosofia dalla teologia, come non separa, nell'uomo, la natura dalla soprannatura, né, in generale, l'essere dal Dio concreto, ragione di ogni essere, che la ragione sola non può conoscere in sé. Ma egli *distingue* molto bene il campo naturale dal campo soprannaturale. Per B. la filosofia si distingue dalla teologia: *a*) secondo l'*obiectum formale quo*: la filosofia è fondata sulla *ragione,* «est fundata super principia rationis»; la teologia invece sulla *fede:* «fundatur supra principia fidei et habet ortum a dono gratiae» (*In III Sent.,* d. 35, a. un., q. 2 concl.: III, 776); *b)* secondo l'*obiectum formale quod:* l'oggetto della filosofia è il *verum visum*, l'oggetto della teologia il *verum non visum.*

Si è voluto vedere una prova dello scetticismo filosofico di B. nel fatto che egli difende la tesi secondo la quale «la stessa cosa (*idem*) può essere oggetto di fede e oggetto di filosofia», intendendola nel senso che la fede potrebbe sussistere dopo la dimostrazione razionale della stessa verità, perché la ragione non basterebbe a darne la certezza. In realtà, B., da filosofo del concreto, non parla di una verità astratta che potrebbe essere insieme oggetto di dimostrazione razionale e oggetto di fede. Il suo «idem» non si riferisce all'*oggetto formale*, che è un aspetto astratto dalla realtà concreta, ma all'*oggetto materiale,* ossia alla identica realtà concreta che può, sotto un aspetto, essere oggetto di dimostrazione razionale e, sotto un altro aspetto, essere oggetto di fede. «Idem» può dunque essere «visto» e «creduto», ma è l'«idem» concreto, non l'«idem» astratto e formale di s. Tommaso, che anche per s. B. non può essere insieme *visum* e *creditum,* cioè «visto» e «non visto»: «Fides et visio possunt esse circa unum et eundem [Deum]

quamvis non *secundum idem*» (*In III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 1 concl.: III, 518). Cioè: Dio può essere oggetto di *fede* e di *certezza razionale,* ma non sotto lo stesso aspetto: Dio in sé e oggetto di fede, mentre Dio come prima causa è oggetto di dimostrazione razionale.

Di questa filosofia egli dice infatti che ha in sé «regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram» (*Itin.*, c. 3, 7: *e. m.* 323). Queste regole certe e infallibili sono i primi principi, che sono le leggi stesse dell'essere, e governano pure la nostra mente assicurandoci così il possesso della verità certa ed oggettiva. Non solo la filosofia ha in sé delle certezze assolute senza l'aiuto della teologia, ma la certezza della filosofia supera quella della fede: «Uno può conoscere di conoscenza scientifica in modo che di tale verità non può dubitare», *de eo dubitare non potest,* mentre nella fede vi è sempre la possibilità del dubbio: «Qui autem novit aliquid cognitione fidei *potest de eo dubitare,* sicut patet» (*In III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4, a. 2: III, 481 a).

Certa in sé nel proprio ambiente teorico, la filosofia ha tuttavia bisogno praticamente dell'aiuto della teologia: *a*) a motivo della possibilità di smarrirsi, dimostrata storicamente dai molteplici errori anche su verità razionali essenziali, in seguito all'oscuramento della mente dovuto al peccato originale, come pure ai peccati ed alle passioni individuali; *b*) per l'incapacità radicale dell'uomo di conoscere e di raggiungere il proprio fine, che la ragione viene a sapere essere soprannaturale, e la prima causa in *sé*, che non può essere conosciuta, come tale, con le sole forze naturali. Ora la conoscenza del fine e delle cause ultime appartiene per sé all'essenza della filosofia; e queste sono questioni filosofiche che la filosofia da sola non può risolvere. Ecco quindi la necessità radicale della filosofia cristiana in un'anima «naturaliter christiana». Ed ecco la necessità di distinguere, sì, ma anche di non separare la filosofia dalla teologia.

Inoltre, per B. la filosofia è e dev'essere cristiana: a) in virtù della disposizione del soggetto filosofante, poiché la verità si raggiunge solo da chi *vive* nella luce, secondo il principio di Cristo: «Qui *facit* veritatem venit ad lucem» (*Giov.*, III, 21); *b*) perché la verità viene da Cristo, Verbo e Verità divina, di cui ogni intelletto è naturalmente una partecipazione: «Christus habens cathedram in caelo docet interius» e non si può conoscere una qualunque verità se non per mezzo di quella Verità (*In Hexaëm.*, I, 13: V, 331 b); *c*) a motivo del fine della filosofia che è di portare alla perfezione, alla santità in Cristo: «Ogni sapere deve tendere a farci più santi ed a farci progredire nella sapienza che porta a Dio» (*op. cit.*, VII, 22: e. D. 220).

4. Teoria della conoscenza

Esiste nell'uomo una triplice forma di conoscenza: *a*) la *sensitiva,* delle cose materiali; *b*) la *scienziale*, pure delle cose materiali, ma per mezzo dell'*astrazione* intellettiva; *c*) la *sapienziale,* che è delle realtà spirituali per mezzo dell'*illuminazione.*

1. *La conoscenza sensitiva.*

Si ha per la *diiudicatio,* ossia per astrazione della specie sensibile dalle cose materiali: «Intrant [res], inquam, non per substantias, sed per similitudines suas» (*Itin.*, c. 2, 4: *e. m.* 306). La specie però non si forma per semplice recezione dell'attività dell'oggetto sull'anima, poiché questa non può subire l'azione delle cose materiali; essa non è passiva, ma attiva, tanto nella conoscenza sensibile quanto nella conoscenza intellettiva, in virtù del principio metafisico: «inferius non potest agere in superius», poiché l'effetto sarebbe altrimenti superiore alla causa, essendo l'effetto, la specie, ossia la conoscenza nell'anima, di natura spirituale, mentre le cose sono di natura corporale. La conoscenza è prima un ricevere dell'attività delle cose sul corpo, ossia sull'organo; poi un reagire dell'anima davanti all'impressione dell'organo. Solo in questa azione dell'anima si ha la «diiudicatio» ossia la formazione e impressione della specie sensibile nell'anima, quindi la percezione: «Due cose concorrono all'atto della sensazione, cioè ricevere e giudicare; la recezione della specie è per mezzo del corpo, ma il giudizio è un'azione dell'anima» (*In II Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6 concl.: II, 623 a).

La conoscenza, ossia la percezione, è *produzione* immanente della specie, corrispondente all'attività della cosa sull'organo, nella potenza conoscitiva, per reazione su se stessa dell'anima, che produce la specie più che riceverla: «Quamvis anima speciem potius *in se faciat* quam a corpore aliquo fiat in ea» (*In IV Sent.*, d. 44, p. 2, a. 3, q. 2 ad 4: 19, 935 a). «L'oggetto esteriore non agisce sull'anima e non la perfeziona; ma l'anima stessa reagisce in sé, *se ipsam movet*, all'occasione dell'azione ricevuta dal di fuori, e, *informando se stessa,* agisce più sull'oggetto che non sia mutata da questo» (*In II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 1 concl.: II, 538 b). Così si spiega il *più* dell'effetto di fronte alla prima causa della conoscenza, la cosa materiale: esso viene dall'anima stessa, di cui la specie non è che una *autodeterminazione*, e da cui riceve la sua natura spirituale superiore alla natura corporale da cui la conoscenza ha preso il suo inizio. B. non è, tuttavia, *occasionalista*, perché, sebbene indirettamente, l'oggetto materiale è la *causa* della conoscenza sensibile in quanto la reazione dell'anima nella produzione della specie corrisponde all'attività sull'organo, della cosa materiale, oggetto immediato della percezione nell'impressione della specie: «Et per illam perceptionem fit reductio ad obiectum mediante similitudine illa» (*De reduct,* n. 8: *e. m.* 374).

2. *La conoscenza scienziale*

Per B. non esiste nell'anima alcuna *idea innata* delle cose materiali, le quali si conoscono per astrazione della specie intellettuale dalla specie sensibile: «Intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut *tabula rasa*, et ita in omnimoda possibilitate» (*In II Sent.*, d. 3, p. 2, q. 1, f. 5: II, 118 a). L'astrazione, come già la sensazione, è una *diiudicatio,* una *reazione* dell'anima. La sensazione è reazione dell'anima nel suo elemento sensibile, ossia nel senso, davanti all'azione dell'oggetto sull'organo; l'astrazione intellettuale è reazione dell'anima nel suo elemento intellettivo, ossia nell'intelletto, davanti all'azione della specie sensibile o fantasma: «La "diiudicatio" [intellettuale] è l'azione che, mediante depurazione e astrazione, fa entrare la specie sensibile, ricevuta sensibilmente per mezzo dei sensi, nella potenza intellettiva» (*Itin.*, c. 2, 6: *e. m.* 308). Essa viene attribuita all'intelletto agente: «Essendo luce il nostro intelletto agente, mentre si converte sui fantasmi, astrae e depura, e così illumina» (*In II Sent.*, d . 10, a. 2, q. 2 ad op. 3: II, 265 a).

B. si appoggia qui sulla spiegazione aristotelica dell'astrazione. Ma si sente che non vi si trova a suo agio. Cos'è quest'illuminazione dell'intelletto agente? Una impossibile *actio transiens* dell'intelletto la cui operazione è essenzialmente immanente? Una trasformazione e intellettualizzazione non meno impossibile del fantasma fuori dell'intelletto? Malgrado le sue espressioni aristoteliche, in fondo B. applica anche all'astrazione intellettuale la sua spiegazione dell'astrazione della specie sensibile: la specie intellettuale è il risultato dell'*autodeterminazione* dell'anima intellettuale davanti alla specie sensibile, in virtù del principio: «quidquid recipitur per modum recipientis recipitur». L'illuminazione del fantasma e la sua intellettualizzazione non si opera fuori dell'intelletto e prima dell'impressione nell'intelletto possibile, ma è il risultato dell'autodeterminazione stessa dell'anima intellettuale, come la specie sensibile era il risultato dell'autodeterminazione dell'anima nel senso. L'anima non riceve la specie come tale dal di fuori, ma la *produce* in sé per autodeterminazione dell'intelletto possibile nella reazione dell'intelletto agente davanti al fantasma. Così solamente il fantasma è illuminato e diventa di natura intellettuale: in quanto esso è l'intelletto stesso determinato secondo l'oggetto. Così la specie è «impressa» dall'azione stessa dell'intelletto che la forma in sé con il proprio essere intellettuale: «Ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare (*In II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4: II, 570 b)

La «diiudicatio» pertanto, che dà sia la specie sensibile sia l'intelligibile, e che non è se non la semplice apprensione (bianco, nero, freddo, caldo; pietra, cane, uomo), è il frutto di un ricevere e di un agire dell'anima su se stessa per determinarsi, nel senso o nell'intelletto, secondo il

ricevere, cioè secondo l'attività dell'oggetto: «In omni potentia cognitiva necesse est reperire agentem et passibilem» (*In IV Sent.*, d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 4: IV, 1045 a). La corrispondenza dell'agire e del ricevere dà la conoscenza *oggettiva*; mentre l'intelletto agente e l'intelletto passivo o possibile non sono che un solo intelletto, detto *agente* in quanto reagisce davanti alla specie sensibile per formare in se stesso la specie intelligibile corrispondente, e *passivo* in quanto viene determinato e riceve così la specie nell'atto stesso dell'autodeterminazione dell'anima intellettuale davanti all'oggetto. La specie stessa non è che l'intelletto, prima in potenza ad ogni idea, attuato poi dall'autodeterminazione secondo un'idea particolare corrispondente ad un oggetto particolare.

3. *La conoscenza sapienziale*

B. non è soddisfatto dalla sola conoscenza intellettuale «scienziale» o astrattiva: questa si riferisce alle sole cose materiali, mentre la conoscenza delle cose spirituali non si può spiegare con l'astrazione dalle cose materiali, poiché queste essendo materiali non possono dare le realtà spirituali, come l'anima, Dio e le stesse idee delle cose materiali, perché le idee stesse sono spirituali; di più esse sono immutabili ed eterne, mentre le cose del mondo sono contingenti e mutevoli. Se le idee sono svegliate in noi dal contatto con le cose materiali, non provengono da esse che sono contingenti, ma dalla realtà spirituale, immutabile ed eterna, che è Dio solo: «Se la "diiudicatio" si fa mediante la ragione che astrae dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità... e se niente è del tutto immutabile... se non ciò che è eterno... e se ciò che è eterno è Dio ovvero in Dio, è chiaro che noi conosciamo tutto in Dio o nelle sue ragioni eterne» (*Itin.*, c. 2, 9: *e. m.* 309-10).

L'universalità e la necessità della scienza non si hanno dalle cose, che sono singolari e contingenti, né dall'intelletto umano similmente singolare e contingente. Se questo conosce l'universale ed il necessario, bisogna che lo faccia in relazione all'assoluto ed al necessario, oggetto finale proprio in cui conosce le cose, le idee e Dio: «Se dunque per una piena conoscenza si fa ricorso alla verità del tutto immutabile e stabile ed alla luce del tutto infallibile, è necessario che in questa conoscenza si ricorra all'artefice supremo come alla sorgente della luce e della verità: della luce, dico, che dia l'infallibilità al conoscente e della verità che dà l'immutabilità dello scibile» (*De scientia Christi*, q. 4 concl.: V, 23 b).

Per B. il ricorso alla Causa prima scioglie ogni difficoltà, e questo in pieno ordine filosofico e metafisico, perché la filosofia è scienza *per ultimas causas*. E questo ricorso egli, seguendo Agostino, chiama «illuminazione», cosicché per lui l'astrazione ha la sua ultima spiegazione e si

risolve nell'illuminazione, che non è altro se non il *concorso universale* della Causa prima nell'essere e nell'operazione delle cause seconde: «La luce creata dell'intelletto non può agire nella sua operazione senza il concorso (*absque cooperatione*) della Luce increata» (*In II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3 ad 6: II, 690 a). «E Dio insegna, non per ispirazione ossia per infusione di scienza, ma *cooperando* lumini *dato et conservando illud* » (*op. cit.*, d. 7, p. 2, a. 1, q. 1 ad 6: II, 191 b).

Ora la *cooperatio* divina si opera in quanto Dio è causa efficiente dell'essere e causa finale dell'operazione. Come causa efficiente Dio conferisce l'essere intellettuale, ossia la facoltà di comprendere, di «intelligere». Come causa finale Dio muove la potenza all'atto. Così che l'illuminazione si risolve nella famosa *visio in rationibus aeternis.* In ogni sua conoscenza, l'anima davanti ad un oggetto lo riferisce alla sua «ratio aeterna», cioè al suo valore assoluto d'essere nell'Essere assoluto, in Dio, ossia alla sua *idea esemplare.* È il finalismo che attua e dirige tutto il divenire («omnia fiunt aspiciendo exemplar», dicevano gli Scolastici) e che dunque attua e dirige il divenire dell'intelletto nella formazione delle idee, facendolo passare dalla potenza all'atto; divenire cominciato dalla sensazione ed attuantesi nell'idea con il riferire l'oggetto al suo valore assoluto, ragione e misura dell'idea in formazione.

È la famosa *contuitio* bonaventuriana, che è, nell'intelletto, il movimento naturale dall'effetto alla Causa prima ed ai suoi valori assoluti; che rende conto della possibilità dell'anima di *reagire* davanti all'oggetto nella conoscenza sensibile come nella conoscenza intellettuale, che regola il *giudizio intellettuale* come il *giudizio morale*, mediante i primi principi speculativi e pratici; che è fonte della *tendenza istintiva* al vero, al bello ed al buono; che finalmente risolve la conoscenza in elevazione a Dio ed in contemplazione mistica.

5. Conoscenza di Dio

Siccome ogni conoscenza si risolve nella percezione di un valore assoluto nell'Assoluto che è Dio, ogni cosa messa in presenza dell'intelligenza la porta a Dio: «Tutte le creature di questo mondo sensibile portano al Dio eterno l'anima del filosofo sapiente e del contemplativo» (*Itin.*, I, 2: *e. m.* 295). E questo in un triplice modo: per mezzo del principio di *causalità,* che mediante il ragionamento porta alla prima Causa, o per mezzo dell'*esperienza interiore*, o mediante l'*intuizione*, naturale all'intelletto come termine della contuizione: «Intelligentia autem fertur in hanc lucem tripliciter: ratiocinando, experiendo, intelligendo» (*In Hexaëm.*, V, 29: V, 359 b).

È ontologista B.? Diverse sue teorie potrebbero farlo credere, come la visione «in rationibus aeternis», la contuizione, l'Essere, atto puro, primo conosciuto. Ma se l'ontologismo è l'affermazione di una visione di Dio in sé e immediata, con le sole forze naturali, è certo che B. non è ontologista. Dice infatti parlando di Adamo nello stato d'innocenza: «Non è da intendere che l'uomo nello stato d'innocenza abbia visto Dio faccia a faccia e nella sua essenza» (*In II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 concl.: II, 544 b). Se dunque la visione di Dio in sé non esisteva nello stato d'innocenza, tanto meno esiste nello stato di natura decaduta: «Perciò solo nello stato di gloria si vedrà Dio immediatamente e nella sua sostanza in modo che ivi non vi sarà alcuna oscurità. Sia nello stato di innocenza e di natura decaduta Dio si vede per mezzo delle creature (*mediante speculo*), ma diversamente, perché nello stato d'innocenza si vedeva Dio in uno specchio chiaro (*per speculum clarum*), mentre nello stato di miseria si vede in uno specchio oscurato dal peccato del primo uomo, e dunque adesso si vede *per speculum et in aenigmate*» (*In II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 concl.: II, 544-45). E queste affermazioni che escludono ogni ontologismo si trovano non solo nelle prime opere di B., ma in tutte le seguenti come nell'*Itinerarium*, ove pure si trova l'affermazione dell'Essere primo conosciuto: «Essendo, nello stato della nostra condizione attuale, l'insieme delle cose una scala per salire a Dio, bisogna che noi passiamo per il suo *vestigio* che è corporale e temporale e fuori di noi...» (*op. cit.*, c. 1, 2: *e. m.* 295), «in modo che mediante gli effetti noi perveniamo alla conoscenza della causa, e passiamo così dalle cose visibili alle invisibili» (*Serm.*, I: IX, 311 a)

Quanto alla conoscenza «in rationibus aeternis», essa non implica né la visione di Dio né quella delle stesse «rationes aeternae». Queste agiscono finalisticamente in ogni conoscenza ma non sono viste in sé, come il centro della terra opera finalisticamente sulla caduta di una pietra senza essere veduto in sé; anzi il finalismo agisce senza che l'oggetto ne sia conosciuto, come succede proprio alla pietra e a tanti uomini che pensano e ragionano in relazione all'Essere ed ai suoi valori senza saperlo. Si conosce e si ragiona in relazione alle «rationes aeternae» e a Dio stesso che è tutta la loro realtà una e assoluta, ma Dio ed i suoi valori non sono conosciuti in sé, bensì in noi, nelle nostre idee: «La *ratio aeterna* è regolatrice (*regulans*) e ragione motrice (*motiva*) del nostro giudizio, non sola e in tutta la sua chiarezza, ma insieme alla ragione creata, e in quanto conosciuta parzialmente in noi» (*De scientia Christi*, q. 4 concl.: V, *23* b).

Quanto alla *contuitio*, essa non è una intuizione di Dio immediata, faccia a faccia. Non immediata, perché è una ascensione dal creato all'increato, dal visibile all'invisibile non faccia a faccia, perché questo suppone una adeguazione del soggetto all'oggetto, impossibile tra il finito e

l'infinito. Ma se fra l'uomo e Dio non vi è adeguazione, vi è però una proporzione: l'intelletto umano è in potenza all'infinito; perciò partendo dal finito l'uomo «contuisce» l'infinito al termine della sua operazione intellettuale. Questa «contuizione» non è di Dio in sé; ma non è neppure dell'ordine dell'astrazione che si ferma ad un'idea astratta e concettuale; la contuizione si ferma alla realtà concreta infinita, non vista in sé, ma percepita nell'intelletto come termine della sua operazione e di tutto l'ordine dell'essere.

Dio è dunque conosciuto come fonte e termine di ogni conoscenza e in ragione del finalismo di essa e della potenza all'infinito dell'intelletto umano; Dio è conoscibile infatti *per apprehensionem et per comprehensionem.* Per la prima conoscenza si richiede una *proportio convenentiae*, e tale proporzione è nell'anima rispetto a Dio, perché in qualche modo l'anima è tutto, in quanto è in potenza ad ogni essere, *quia nata est cognoscere omnia,* e soprattutto è capace di Dio, *capax Dei per assimilationem,* perché è immagine e similitudine di Dio. Per la conoscenza «per comprehensionem», invece si richiede una *proportio aequalitatis et aequiparantiae*; e questa proporzione non si trova naturalmente nell'anima rispetto a Dio, perché l'anima è finita, mentre Dio è infinito (cfr. *In I Sent.* d. 3, p. 1, a. un., q. 1 ad 1: I, 69 a).

Dio è conosciuto naturalmente in diversi modi.

a) Per *affermazione* o per *negazione*, secondo che ogni essere e ogni qualità dell'essere vengono portati all'infinito, e così Dio è conosciuto positivamente come l'assoluto di ogni realtà esistente e possibile: come essere assoluto, bontà assoluta, bellezza assoluta, intelletto, amore e personalità assoluti; o secondo che l'intelletto *negando* ogni difetto ed ogni imperfezione contuisce l'essere assolutamente perfetto, che nulla di creato può esprimere, ma che l'intelletto intuisce al termine della sua operazione di conoscenza come oggetto suo adeguato, sebbene attingibile solo in potenza, non in atto nell'ordine naturale. B. asserisce che questo secondo modo di conoscere Dio è superiore al primo: «Et iste modus est conveniens magis, ut non est hoc, non est illud...» (*In Hexaëm.*, II, 33: V, 342 b).

b) *Per creaturas* e *in creaturis,* secondo che l'intelletto sale dall'effetto alla causa o invece, resosi conto dell'universale presenza di Dio, lo vede in tutto: «Quanto allo specchio sensibile, avviene di contemplare non solo per mezzo delle creature come vestigia di Dio; ma anche Dio *in esse* in quanto egli è in esse per essenza, per potenza e per presenza immanente: e questo modo "in creaturis" è superiore al precedente "per creaturas"» (*Itin.*, c. 2, 1: *e. m.* 303).

c) *Per intellectum* e *per amorem*: l'amore è conoscenza d'esperienza, superiore alla conoscenza concettuale; mentre questa è legata alle immagini che non sono Dio, l'amore procede più oltre nel contatto interiore

con Dio: «Dove si ferma l'intelletto, l'amore trova il mezzo di andare più oltre... Nell'amore di Dio, al gusto è congiunta la conoscenza: e il miglior modo di conoscere Dio è l'esperienza della sua dolcezza» (*In III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1 ad 5: III, 775 a).

Tutti questi modi di conoscere Dio appartengono per sé alla natura dell'anima, creata in potenza all'infinito nella sua intelligenza e nella sua volontà. Questi stessi modi vengono però perfezionati ed elevati *in sé* dalla grazia e dalla vita di unione *soprannaturale* con Dio, sebbene l'aspetto *psicologico* rimanga naturale fintanto che non si è arrivati al modo psicologico soprannaturale nei gradi superiori della *mistica*.

Il primo grado della conoscenza soprannaturale è la *fede*; il secondo è mediante il *dono dell'intelletto,* penultimo dei doni dello Spirito Santo: «Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei» (*In III Sent.*, d. 35, a. un., q. 3 ad 4: III, 779 a). Il terzo grado è mediante il *dono della sapienza,* che aggiunge all'intelletto la *conoscenza sperimentale dell'amore* che lo supera: «Vi è in essa un'operazione che trascende ogni intelletto, operazione secretissima che nessuno conosce se non chi la sperimenta» (*In Hexaëm.*, II 29: V, 341 a). Nel terzo grado la conoscenza non solo è soprannaturale nella sua essenza, ma anche *nel modo psicologico.* Qui si fa a meno delle immagini, dei concetti e del discorso e si deve lasciare tutto per conoscere non con l'intelletto umano naturale, ma con il modo divino intuitivo, infuso nell'anima: «Le creature sono mezzi nella via verso Dio, ma non più nel termine della via, perché esse non vi arrivano, e l'uomo perviene a Dio solo rinunciandovi — *illis post se relictis* —» (*In I Sent.*, d. 39 a. un., q. 3 ad 2: I, 75 b).

Questa conoscenza, psicologicamente soprannaturale, senza immagine, senza concetto e senza discorso, nella presenza immediata di Dio infinito, apparisce prima, all'anima non ancora assuefatta ai modi soprannaturali della conoscenza, come *tenebra,* perché in essa non vi è nulla di determinato, nulla di finito: «È detta tenebra perché l'intelletto non comprende, intanto l'anima è sommamente illustrata» (*loc. cit.*). È una conoscenza d'amore più che d'intelletto: «In quel passaggio dalla conoscenza naturale alla soprannaturale, bisogna che si rinunci a tutte le operazioni dell'intelletto [discorsivo] e che l'affettiva nella sua sommità (*apex affectus*) si trasformi tutta in Dio» (*Itin.*, c. 7, 1: *e. m.* 346). Intanto l'anima unita e trasformata per l'amore partecipa all'unità della conoscenza e dell'amore in Dio; prima nelle tenebre dell'intelletto non ancora avvezzato alla visione del sole divino, poi nella luce dell'intelletto anche psicologicamente trasformato e capace di intuire senza immagini e senza concetti, nello sguardo unitivo dell'intelligenza e dell'amore: «Hic habitus dicitur sapientia quae *simul* dicit cognitionem et affectum» (*In I Sent.*, Prooem., q. 3 concl.: I, 13 b). «Perché in tale unione le

potenze dell'anima sono fuse in uno» (*In Hexaëm.*, II, 31: V, 341 b).

È l'ultimo grado della conoscenza in questo mondo, conoscenza più o meno chiara secondo il grado di unione e di elevazione mistica e che raggiungerà l'ultima chiarezza in Paradiso, ove ci sarà non la semplice conoscenza naturale «per apprehensionem» o soprannaturale nelle tenebre, ma la piena conoscenza chiara «per comprehensionem», in quanto la «proportio convenientiae» esistente naturalmente nell'anima in potenza all'infinito sarà diventata, per partecipazione, «proportio aequalitatis et aequiparantiae» nell'attuazione soprannaturale delle potenze per mezzo dell'attività stessa di Dio partecipata all'anima: «Quanto alla conoscenza di "comprehensio", cioè di Dio in sé, si deve dire che v'è conoscenza immediata di comprensione per inclusione, per chiara visione, per fede e unione di carità. Nel primo modo da nessuna creatura Dio è compreso; nel secondo modo, per chiara visione, Dio è compreso dai beati» (*In Ioan.*, I, 16, 2: VI, 250 a).

6. Metafisica ed etica

I principî della metafisica bonaventuriana sono aristotelici, ossia la mente umana è governata dalle leggi stesse dell'essere. Ma B., filosofo del concreto, non ha una metafisica astratta che è, per sé, dei concetti, non della realtà esistente. B. non fonda la sua metafisica sull'*ens in communi* che è un'astrazione ed un concetto e che non esiste come tale; in concreto esistono solo l'*ente finito* e l'*Ente infinito*: «Duplex autem est ens, scilicet *creatum* et *increatum*» (*Collat. de decem praeceptis*, II, 3: V, 511 a). Per B. la metafisica sarà dunque conoscenza dell'Ente infinito e delle relazioni dell'ente finito all'infinito: «La metafisica è la conoscenza di tutti gli esseri che essa riduce al primo principio da cui sono usciti secondo le idee esemplari, ossia a Dio in quanto principio, fine ed esemplare» (*De reduct.*, 4: *e. m.* 371).

1. *Metafisica dell'Essere infinito*

Dio è l'Essere: «Il nome di Dio è propriamente: Essere» (*In Hexaëm.*, II, 111, 11: e. D. 129). Dio è «ens simplicissimum, ens immutabile, aeternum, infinitum, unum, primum, omnipotens». L'esistenza di Dio è in sé evidente «come i principî si conoscono in quanto si conoscono i termini; la ragione del predicato essendo inclusa nel soggetto, essi sono in sé evidenti. E così è in proposito, perché Dio, ossia la somma Verità, è l'Essere stesso di cui non si può pensare nulla di meglio (*quo nihil melius cogitari potest*); dunque non può non essere, né essere pensato non esistente» (*In I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2 concl.: I, 155 a).

L'evidenza dell'esistenza di Dio è l'evidenza dei primi principî, o piuttosto è l'evidenza di una necessità in sé, da cui i primi principî traggono la propria necessità: l'evidenza dell'*unità* dell'*essere*, espressa tanto nella causalità alla ricerca del primo, quanto nel principio di identità e, negativamente, nel principio di contraddizione; l'evidenza della *necessità* dell'*Essere sommo* e *primo* «quo nihil melius cogitari potest», espressa nel principio di causalità. Se di fatto concludiamo dall'effetto alla prima causa che chiamiamo Dio, ciò è perché è evidente la necessità di un Essere *a se*, sommo e primo, che dia ragione di tutto ciò che è e che non ha in sé la propria ragione di essere.

L'esistenza di Dio, evidente in sé per l'intelletto intuitivo, viene pure dimostrata *a posteriori* per l'intelletto discorsivo, mediante le molteplici vie della causalità: mediante la *causalità efficiente*, si dimostra che ogni essere che non ha in sé la propria ragione di esistere l'ha in un altro e finalmente nell'Essere *a se;* mediante la *causalità finale*, valida come la prima, poiché un appetito senza fine sarebbe un effetto senza causa, si dimostra che l'appetito all'infinito dell'intelligenza e dell'amore umano richiede l'esistenza di un Essere infinito che sia Verità e Amore infinito; e così di tutti gli appetiti spirituali. Così pure la prova dell'ordine, che è una esigenza metafisica dell'Unità e del Primo, può dare luogo a tutta una serie di dimostrazioni dell'esistenza di Dio (cfr. *De myst. ss. Trin.*, q. 1, a. 1, n. 11: V, 46 b).

La filosofia aiutata dalla Rivelazione può penetrare con la ragione illuminata dalla fede nella natura stessa dell'Essere assoluto: «Dio è l'essenza prima, la natura perfetta, la vita beata... Dio è l'eternità presente, la semplicità che riempie, la stabilità che muove... Dio è la luce inaccessibile, la mente invariabile, la pace incomprensibile»; e tutto questo implica non solo il Dio Uno ma il Dio Trino: «quae non tantum essentiae unitatem, sed etiam includunt perfectissimam Trinitatem» (*De triplici via*, n. 11: *e. m.* 35-36).

2. *Metafisica dell'essere finito*

Dio basta a se stesso, ha in sé la propria felicità, ma, perché è amore, vuole darsi non solo a sé, ma ad altri esseri che potrà amare e da cui potrà essere amato infinitamente, mediante la riduzione di tutto a sé nel Verbo Incarnato: «La ragione della creazione è la bontà di Dio, e ciò sia dalla parte della causa efficiente come dalla parte della causa finale. Perché il bene è portato a diffondersi e il bene è la ragione finale di tutto. L'efficiente non agisce se non in ragione del fine da raggiungere» (*In I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1 concl.: I, 804 b).

Però la creazione è libera e nel tempo; la *diffusio sui* infinita è neces-

saria, perché è dell'essenza di Dio; la creazione no, perché Dio è infinitamente perfetto in sé senza di essa. La creazione *ab aeterno* è impossibile; «Mundum esse ab aeterno credo impossibile simpliciter quia implicat in se contradictionem» (*op. cit.*, d. 44, a. 1, q. 4 concl.: I, 788 a): la contraddizione di una realtà che ha principiato senza principio, di un divenire infinito in un mondo finito, l'indefinito stesso implicando finalmente l'infinito.

Tutto ciò che è e non è *a se*, è per *partecipazione* dell'Essere e dall'Essere *a se*: «Ogni sapienza è da Dio, come pure ogni essenza ha l'essere dalla sua essenza; e dalla sua verità è ogni verità e dalla sua bontà ogni bontà» (*In Sap.* prooem., n. 5: VI, 108 a). Si può ricevere l'essere da altri in due modi: o per *emanazione*, che è *partecipazione univoca* o per *partecipazione analoga*: «Habere ab alio est duobus modis; per participationem scilicet et per solam emanationem» (*In Ioan.*, V, 43: VI, 310 a). L'emanazione ha luogo in Dio solo, in cui le tre Persone partecipano univocamente alla stessa natura divina. Tutte le creature invece hanno l'essere per partecipazione analoga.

Dio è l'Atto puro; le creature, invece, sono atto e potenza, atto per partecipazione all'Atto, e potenza per la loro limitazione di essere, o partecipazione al nulla: «Non esiste alcuna sostanza fuori di Dio che non sia composta almeno di potenza e d'atto» (*In I Sent.*, d. 8, p. 2, a. un., q. 2 concl.: I, 168 a b).

Nell'infinita gradazione di perfezione degli esseri, secondo che questi si avvicinano più all'Atto e si allontanano più dal nulla, B. distingue tre gradi essenziali di partecipazione: il vestigio, l'immagine e la similitudine. Il *vestigio* appartiene all'ordine puramente naturale, ove la Trinità dell'Essere creatore è segnata nelle cose, ma senza finalità superiore; il vestigio più chiaro della Trinità nelle cose è la loro composizione di forma, di materia e della loro sintesi nell'unità di ciascuna. L'*immagine* invece è un'altra categoria di partecipazione, che contrassegna una *natura ordinata ad un fine soprannaturale.* Tale è l'immagine di Dio nelle creature razionali, ordinate, con l'anima spirituale e le sue facoltà d'intelligenza e di volontà in potenza all'infinito, a partecipare alla natura divina ed alla sua vita d'intelligenza e d'amore: «Perché l'anima è fatta per partecipare alla beatitudine, che consiste solamente nella partecipazione del sommo Bene, essa è stata fatta capace di Dio (*capax Dei*) e così ad immagine e similitudine sua» (*In II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2 concl.: II, 460 a). Infine la *similitudine* è l'attuazione, nella grazia, dell'immagine, ossia delle potenze all'infinito dell'anima, per partecipazione alla natura ed alla vita stessa di Dio, per cui essa è fatta «deiforme»: «La similitudine consiste nell'unione dell'anima a Dio; la quale unione si opera mediante la grazia che, in virtù della sua deiformità, dispone l'anima alla fruizione di Dio» (cfr. *Brevil.*, p. V, c. 1, 4: *e. m.* 165).

La potenza è la *materia*, l'atto è la *forma*. Dunque, mentre Dio, atto puro, è forma pura, ogni essere fuori di Dio sarà invece composto di materia e di forma, cioè di potenza e di atto. Negare questa composizione sarebbe cadere nel panteismo, secondo la logica stessa del sistema. D'altra parte, questa materia, universale principio potenziale, non dice, per sé, «corpo». La materia è essenzialmente un *principio metafisico*. Diventerà *spirituale* o *corporale* secondo la *semplicità*, oppure la *composizione fisica* dell'essere in cui entrerà come principio costitutivo. La materia che entra nella *composizione metafisica* dell'anima umana e dell'angelo non implica alcuna divisione e composizione fisica; non dice dunque materia corporale, che sola implica divisione, composizione e quindi estensione, ossia giustapposizione di parti: «Il principio di ogni limitazione è la materia» (*De myst. ss. Trin.*, q. 4, a. 1, f. 6: V, 79 a). Pertanto la distinzione fra realtà spirituale e realtà corporale rimane intera: la prima è senza composizione fisica e senza estensione, la seconda invece è composta di parti fisiche ed è estesa: «L'estensione dice sempre giustapposizione di parti e così corporeità, quantità e divisibilità» (*op. cit.*, q. 5, a. 1 ad 10: V, 91 b).

Finalmente la presenza, nell'anima umana e nell'angelo, della materia, principio di limitazione, di moltiplicazione e quindi di individuazione, permette la *moltiplicazione* degli *angeli*, oltre la loro distinzione da Dio, come pure permette di salvare l'*immortalità* individuale dell'*anima* dopo la morte, ossia dopo la separazione dal corpo, la sola fonte dell'individuazione per chi non ammette la composizione metafisica dell'anima. Ogni essere è *uno* per unione sostanziale della materia e della forma. Ma l'unità della forma sostanziale ultima non esclude nell'unità di un essere, la presenza di diverse forme inferiori e di diverse sostanze incomplete.

3. *Metafisica dell'uomo.* – L'uomo è composto di due sostanze incomplete, una spirituale, l'*anima*, l'altra corporale, il *corpo*, entrambe composte metafisicamente di materia e di forma. Così soltanto si può salvare, secondo B., la *sostanzialità dell'anima*, che per Aristotele è invece una pura forma, cioè un principio metafisico incapace di sussistere in sé e d'aver, la propria attività. Ciononostante, l'uomo è uno; anima e corpo formano un'unità sostanziale in cui l'anima e il corpo sono fra di loro come forma e materia, in quanto principî dell'essere finito e della, sua unità: «ex anima et corpore fit unum per essentiam» (*In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 ad 6: II, 413 b). Questa unità sostanziale del corpo e dell'anima spiega come un difetto del corpo possa impedire l'attività anche puramente spirituale dell'anima: «L'operazione dell'anima nel corpo può essere impedita da un difetto del corpo. E la ragione ne è l'unione dell'anima e del corpo nella costituzione di un terzo che è uno per essenza» (*ibid.*, q. 3 ad 5: II, 418 b).

Questa unità non impedisce però che l'anima non sia una forma come le altre, cioè che non sia semplice atto di una materia, il corpo: l'anima è un essere *in sé,* è una sostanza che ha la propria attività spirituale. Se l'anima non è solo l'atto di un corpo, ma un essere *in sé*, bisogna che, come ogni essere sostanziale finito, sia composto di forma, principio attuale, e di materia, principio potenziale: «L'anima essendo razionale ed esistente per sé, sostanziale, deve avere una composizione che le altre forme, a motivo della loro natura di semplice atto di una materia, non possiedono, perché non sono destinate ad esistere in sé» (*ibid.*, q. 2 ad 5: II, 413 b). Essendo sostanziale «l'anima è composta di materia e di forma» (*ibid.*, concl.: II 414 b). Il che non impedisce l'unione sostanziale dell'anima e del corpo, perché l'anima è una sostanza *incompleta* che tende ad unirsi al corpo; e così tende anche alla risurrezione dopo la morte: «L'integrità della natura richiede che l'uomo consti insieme di un'anima e di un corpo, come di materia e di forma che sono attratte da un mutuo appetito e da una reciproca inclinazione, è dunque necessaria la risurrezione finale, in virtù dell'esigenza della costituzione naturale» (*Brevil.*, p. VII, c. 5, 2: *e. m.* 269).

Le diverse *potenze* dell'anima si riducono a due: l'*intelletto* e la *volontà:* «Potentiae animae rationalis sufficienter dividuntur per cognitivas et affectivas, sive per rationem et voluntatem» (*In II Sent.*, d. 26, a. un., q. 5 concl.: II, 596 a). La memoria stessa appartiene alla facoltà intellettiva: «La memoria e l'intelletto operano nello stesso ordine, in quanto questo acquista e quella conserva» (*op. cit.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 concl.: II, 560 b). L'intelletto è in potenza all'infinito e così in potenza a conoscere ogni essere: «L'intelletto umano possibile è in potenza *ad infinita,* perché mai sa tanto che non possa sapere di più» (*De scientia Christi,* q. 1, f. 8: V, 3 b). «L'intelletto, per il fatto stesso che è intelletto, è per propria natura destinato a comprendere tutto» (*In* II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 1, q. 1, f. 2: II, 554 b). Anche la volontà si estende all'infinito: «Nata est omnia appetibilia appetere» (*op. cit.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 1 concl.: II, 593 a). E questa tendenza all'infinito si trova solo nell'anima razionale che sola è fatta per possedere Dio: «Essa è soltanto in quella sostanza che è fatta ad immagine di Dio, come è solo la potenza razionale» (*ibid.:* 593 b).

La volontà razionale, poi, è *libera,* cioè non costretta da alcun appetibile finito, perché precisamente il suo oggetto adeguato è solo il Bene infinito che supera ogni bene finito. E poiché la tendenza al Bene infinito è *naturale*, cioè non richiede nessuna conoscenza previa di questo Bene, risulta che la *libertà* per sé *non dipende dall'intelletto,* ma essenzialmente dalla sola volontà, anche se la volontà di un bene particolare esiga la sua conoscenza: «Così è chiaro che la libertà, ossia la facoltà che si chiama libero arbitrio può cominciare nella ragione, ma si compie nella volontà.

E poiché risiede principalmente in quello in cui si compie, così principalmente il libero arbitrio e il dominio consistono nella volontà» (*ibid.*, q. 6 concl.: II, 605 a b). E la ragione della libertà della volontà sta non nel fatto che venga illuminata dall'intelletto, ma nel solo fatto che essa sia in potenza all'infinito e che dunque non venga necessitata da alcun bene finito presentato dall'intelletto: «È libera relativamente all'oggetto quella facoltà che non è limitata ad un genere di appetibile, ma è fatta in vista di ogni appetibile (*nata est omnia appetibilia appetere*)», come si è visto sopra.

Le potenze non si distinguono dall'anima come l'accidente dalla sostanza, perché sono *dell'essenza* stessa dell'anima; ma sono dell'essenza dell'anima, non in quanto la costituiscono nel suo essere, bensì in quanto le danno di poter operare; appartengono dunque alla sostanza non immediatamente e per sé, ma «per reductionem»: «Le potenze dell'anima non sono del tutto una medesima cosa con l'anima stessa, come sono i suoi principî intrinseci ed essenziali; neppure ne sono tanto diverse da appartenere ad un altro genere, come gli accidenti; ma sono nel genere della sostanza per riduzione» (*op. cit.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 concl.: II, 560 b). Il rapporto delle facoltà con la sostanza dell'anima viene illuminato dal fatto che questa è ad immagine di Dio che è Atto puro di intelligenza e di volontà, che in Dio sono appunto, in atto, la sua stessa sostanza: «Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale» (*op. cit.*, d. 16, a. 1, q. 2, f. 4: II, 397 a).

L'anima umana è *immortale* per propria natura. B. porta 12 argomenti razionali per provarlo (*op. cit.*, d. 19, a. 1, q. 1, f. 1-12: II, 458-59). In particolare è immortale in ragione del suo *fine* (è ordinata naturalmente alla beatitudine, che implica l'eternità del gaudio), e in ragione della sua *semplicità* fisica che esclude ogni separazione naturale; la composizione metafisica, che permette il suo annientamento, per miracolo divino, non si oppone alla sua immortalità naturale dimostrata dalla sua semplicità fisica, ma rende possibile l'immortalità, ossia la sua esistenza sostanziale dopo la separazione dal corpo.

Tuttavia per B. l'immortalità è *ex gratia,* perché solo a Dio compete per sé l'immortalità per natura: «Solus Deus est immortalis per naturam» (*op. cit.*, d. 17, a. 1, q. 1 ad 5: II, 412 b). La contraddizione apparente dell'immortalità dell'anima *per natura* e dell'immortalità *ex gratia* si spiega e si risolve per il fatto che secondo B. l'anima è costituita *nella sua natura* in vista di un fine *soprannaturale* che per sé appartiene a Dio solo: «Quia enim facta est [anima] ad participandam beatitudinem quae consistit in solo summo Bono, facta est capax Dei et ita ad ipsius imaginem et similitudinem» (*op. cit.*, d. 19, a. 1, q. 1 concl.: II, 460 a). L'immortalità è per sé ordinata al fine soprannaturale; segue però la costitu-

zione stessa dell'anima e così le è «naturale». «Ciò che appartiene ad un essere dalla sua prima origine e costituzione gli è naturale; ma essere ad immagine di Dio conviene all'uomo dalla sua prima condizione; gli è dunque naturale» (*op. cit.*, d. 16, a. 1, q. 2, f. 1: II, 396 a b). Così l'immortalità è scritta nella natura dell'uomo e, nello stesso tempo, è effetto dell'ordinazione dell'uomo alla beatitudine soprannaturale *ex gratia*: «È dunque necessario che, se l'anima è fatta capace della beatitudine, essa sia per natura immortale» (*op. cit.*, d. 19, a. 1, q. 1 concl.: II, 460 a).

L'uomo raggiunge il suo fine, che è la *beatitudo,* per mezzo della grazia, la cui *efficacia* viene da Dio, ma non senza il concorso dell'uomo, il quale da sé, senza la grazia, non può far nulla di meritorio per il suo fine soprannaturale; può però rifiutare la grazia: «Homo per se potest deficere sed non per se potest efficere» (*op. cit.*, d. 37, a. 2, q. 2 ad 4: II, 873 c). Così, benché *tutto* venga da Dio, la parte ed il merito dell'uomo sono salvi, come pure la sua libertà.

La natura è ordinata al bene mediante l'*illuminazione morale,* che dirige ogni giudizio morale nel finalismo dei valori assoluti dell'Essere in quanto *bene,* allo stesso modo che l'illuminazione intellettuale dirige il giudizio razionale nel finalismo dei valori assoluti dell'Essere come *verità*: «L'uomo agisce rettamente quando l'intelletto si conforma alla somma Verità, *in cognoscendo,* la volontà si conforma al sommo Bene *in diligendo* e la virtù si assoggetta alla somma Potestà *in operando*» (*op. cit.*, Prooem.: II, 4 a).

Il finalismo morale che guida la condotta dell'uomo è realizzato mediante la *coscienza morale* e la *sinderesi.* La prima giudica del bene e del male; la seconda è la tendenza naturale al bene: «In parte animae affectiva erit pondus ad bonum *dirigens* et *inclinans*; hoc autem non est nisi synderesis» (*op. cit.*, d. 39, a. 2, q. 1, f. 4: II, 908 b). Negando l'illuminazione, Aristotele ha ignorato questa fonte del nostro agire morale conosciuta invece da Plotino: «Altri filosofi illuminati hanno ammesso le virtù esemplari (*virtutes exemplares*), dalle quali fluiscono le virtù cardinali prima nell'intelletto e da qui nella volontà e finalmente nell'azione, secondo l'ordine della conoscenza, della volontà e dell'azione, come stabilito dal nobilissimo Plotino» (*In Hexaëm.*, VII, 3: V, 365 b).

Così B., in virtù del *finalismo* essenzialmente filosofico («causa finalis est causa causarum»), ha lo sguardo sempre diretto su Dio, causa ultima di tutte le cause, senza la quale nessuna spiegazione è soddisfacente e definitiva.

Lo stesso *divenire ontologico dell'uomo* segue la medesima legge; solo che, mentre il divenire di ogni cosa raggiunge il suo fine, la sua perfezione ed il suo riposo nella misura del finito, vi sono nell'uomo delle potenze che non trovano il loro fine e il loro riposo che nell'infinito:

l'intelletto e la volontà dell'uomo sono in potenza all'infinito: «L'affetto e l'intelletto dell'anima razionale sono portati all'infinito bene e all'infinito vero e in quanto infinito (*et ut infinitum*)» (*De scientia Christi*, q. 6 concl.: V, 35 a). Questa tendenza all'infinito nell'uomo deriva dall'esser egli stato creato ad immagine di Dio al fine di poter partecipare alla sua natura ed alla sua vita beata infinita, come si è detto. Siccome però questa immagine appartiene così alla «natura» dell'uomo, risulta in questo il desiderio naturale della beatitudine: «L'anima è l'espressa similitudine di Dio. Questa convenienza pone in un estremo, una inclinazione ed una indigenza; nell'altro, il riposo e la sufficienza; perché uno è fatto per l'altro, viene ordinato all'altro» (*In I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2 ad 1: I, 39 a). Il possesso di Dio in sé, però, è qualche cosa di infinito e dunque fuori delle possibilità e delle esigenze del finito; la beatitudine è dunque soprannaturale: «Niente può bastare all'anima se non il bene per cui è fatta. Questo però è il sommo Bene che supera l'anima (*quod superius est anima*) e il Bene infinito che supera le forze dell'anima (*quod excedit animae vires*)» (*ibid.* concl.: I, 40 b). Vi è dunque nell'uomo un desiderio *naturale,* risultante dalla propria costituzione, della beatitudine *soprannaturale,* che la natura non può raggiungere da sé, senza l'aiuto della grazia: «Anima creata est ut gratia perficiatur, et ad hoc est habilis de sui natura» (*In IV Sent.*, d. 1, p. 1, a. un., q. 3 ad 6: IV, 17 b). B., come è evidente, parte dalla considerazione, non della natura umana in astratto, ma dell'uomo di fatto esistente, il quale è stato creato ordinato al fine soprannaturale; sicché il desiderio naturale dell'infinito è, in fondo, anch'esso un desiderio soprannaturale.

La beatitudine è partecipazione al godimento infinito di Dio nella partecipazione alla sua conoscenza ed al suo amore infinito, mediante l'attuazione dell'una e dell'altra potenza, cioè della stessa anima, poiché le potenze appartengono alla sostanza dell'anima *per reductionem.* Ma siccome il godere si riferisce per sé all'affetto, B. pone l'essenza della beatitudine nell'amore, nella potenza affettiva, ossia nella *volontà*: «Perché la fruizione dice dilettazione, o riposo, o l'uno e l'altro, e tutto ciò è del genere del bene, e questo è l'oggetto della volontà, ne segue che essenzialmente (*loquendo essentialiter*) la fruizione è un atto della volontà (*frui est actus voluntatis*)» (*In I Sent.*, d. 1, a. 2, q. un., concl.: I, 36 b). La beatitudine comincia nella piena soddisfazione dell'intelletto, ma si compie nell'amore: «Beatitudo dispositive et materialiter est in intellectu et consummative in amativa» (*In Hexaëm.*, II, 29: V, 341). Ma finalmente in Dio tutto è uno, e così la beatitudine sta nell'unità della conoscenza e dell'amore: «L'unione della beatitudine è nella conoscenza e nell'amore» (*In III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 ad 4: III, 690 b). «La gloria è la perfezione piena ed ultima. Perché è piena, essa perfeziona tutta l'anima (*totam*

animam) e dunque ogni sua potenza spirituale... E dunque tutte le potenze passano all'atto» (*In IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 5, f. 1: IV, 1008 a). Questa attuazione è la partecipazione all'atto puro d'intelligenza e d'amore della Trinità: «Così si vede che la vita eterna è questa sola: che la vita razionale, la quale emana dalla beatissima Trinità ed è l'immagine della Trinità, ritorni, a modo di circolo, nella beatissima Trinità mediante la deiformità della gloria» (*De myst. ss. Trin.*, q. 8 ad 7: V, 115 b).

7. Cenni di estetica

In uno spirito platonico-agostiniano come quello di B. non poteva mancare il richiamo alla nozione del bello. Il bello consiste nell'ordine (*In II Sent.*, d. 9, a. un., q. 6 ad 3) ed importa convenienza ed armonia delle diverse parti, unita ad una certa soavità di colore (*ibid.*, q. 8 concl. e ad 4; *In IV Sent.*, d. 49, p. 2, s. 1, a. 2, q. 1, f. 1), per cui è causa di diletto e di attrazione per l'anima che lo contempla (*In I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 1, f. 3 e q. 2 ad 4). Il bello è una proprietà trascendentale dell'essere (*In II Sent.*, d. 34, a. 2, q. 3, f. 6) e nella realtà, *realiter*, si identifica col bene; perciò Dio, il sommo Bene, è anche la somma Bellezza, *ipsa bonitas et pulchritudo* (*In I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2 concl.) ecc.; tutte le cose visibili provenienti da Dio sono insieme buone e belle, *bona et pulcra* (*In II Sent.*, d. I, p. 1, a. 2, q. 1, f. 4) e l'universo per il suo ordine e la sua armonia, oltre ad essere bello, manifesta la somma sapienza (*op. cit.*, d. 36, a. 2, q. I concl.). Ma la bellezza delle cose create deve condurre all'ammirazione della bellezza del creatore. Essa non è una proprietà solo delle cose materiali, bensì anche dell'anima, la cui bellezza consiste nella bontà e nella grazia. Tuttavia B., pur insistendo che il bene ed il bello in realtà si identificano, *pulcrum et bonum sunt ut unum re*, ne riconosce una distinzione di ragione, *ratione differunt*, e ciò permette che ad un oggetto si possa attribuire l'uno e non l'altro (*In I Sent.*, d. 31, p. 2, a. I, q. 3 ad 3).

EDIZ. e TRADUZ.: Oltre l'ed. crit. (sopra, n): «editio minor X di *opera theologica*, 4 voll., Quaracchi 1934-49; *Philosophia s. B. textibus ex eius operibus selectis illustrata*, ed. B. ROSENMÖLLER, Münster 1933: ed. bilingue di L. AMORÓS, B. APERRIBAY, M. OROMI, 6 voll., Madrid 1945-49 («Bibl. de aut. crist.»). - Trad. it.: Molte quelle dell'*Itinerarium*; con introd. e note: di C. OTTAVIANO, Palermo 1933; di L. STEFANINI, 2ª ed., Torino 1934; di D. SCARAMUZZI, Padova 1943; *Riduzione delle arti*, a cura di A. HERMET, Lanciano 1923 (con l'*Itinerario*); *Breviloquio* a cura di G. PICCIOLI, 2 voll., Siena 1931: di T. M. BARBALISCIA, Pompei 1933 (con comm.): *Il principio della conoscenza (De hum. cognitionis suprema*

ratione), a cura di G. Marino, Milano 1925 (comm.). *Itinerario* e altri scritti: G. SANVIDO, Milano 1942: F. MACCONO, Torino 1947; G. BONAFEDE, Roma 1951; *I sette doni dello Spirito Santo,* di E. Mariani, Venezia 1960; Opuscoli *mistici,* 2ª ed., Milano 1961. Cfr. «Grande Antol. filos.», IV, pp. 849-82; V, spec. 119-21; 22o-22, 238-40, 267-69, 289-93 (est.); 490-97 (storiogr.); 697-708 (pedag.); *Storia antolog. problemi filos.: Teoretica,* I, pp. 707-24; *Religione,* spec. pp. 333-40; e per la pedag.: B. NARDI, *Il pensiero pedag. del medio evo* («Classici d. pedag. ital.»,I), Firenze 1956, pp. 349-96.

BIBL.: Abbondante bibl. in VEUTHEY (1943, v. sotto); ANTONIO M. da Vicenza - GIOV. da Rubino, *Lexicon bonaventurianum philosophico-theologicum* Venezia 1880. - K. WERNER, *Die Psychologie u. Erkenntnislehre des Joh. B.,* Vienna 1876; B. DE NEIRONE, *Breviloquium philosophiae christianae ex operibus d. B. desumptum,* Genova 1881; E. LUTZ, *Die Psychologie B.s.,* Münster 1990; F. PALHORIÈS, *St B.,* Parigi 1913; L. LEMMENS, *S. B....* tr. it., Milano 1921 (ed. ted., Münster 1909); É. GILSON, *La philos. de st B.* Parigi 1922; 3ª ed. 1953; B. A. LUYCKX, *Die Erkenntnislehre B.,* Münster 1923; A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. B.,* ivi 1923; L. STEFANINI, *Il problema religioso in Platone e s. B.,* Torino 1926; 2ª ed. 1934; J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon st B.,* Parigi 1929; 3ª ed. 1953; J.-Fr. BONNEFOY, *Le St Esprit et ses dons selon st B.,* ivi 1929; B. TRIMOLE, *Deutung u. Bedeutung der Schrift des hl. B. «De red. artium ad theol.»,* Werl 1930; O. RIGHI, *Il pensiero e l'opera di s. B.,* Firenze 1932; S. GRUENEWALD, *Franziskanische Mystik, mit besonderer Berücksichtigung des hl. B.,* Monaco 1932; F. HARTNETT, *Doctrina s. B. de deiformitate,* Mundelein 1934, S. VANNI-ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del sec. XIII,* Milano 1936; H. I. L. LEGOWICZ, *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Seraphique,* Friburgo 1937; C. O'DONNEL, *The Psychology of St. B. and St. Thomas Aquinas,* Washington 1937; E. SAUER, *Die religiöse Wertung der Welt in B. Itinerarium,* Werl 1937; P. BIANCHI, *Doctrina s. B. de analogia universali* Zara 1940; V. M. BRETON, St B. Parigi 1943; L. VEUTHEY, S. *B. philosophia christiana,* Roma 1943; E. BETRONI, S. B., Brescia 1945; Z. ALSZEGHY, *Grundformen* der *Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. B.,* Roma 1946; R. LAZZARINI, S. *B. filosofo e mistico del cristianesimo,* Milano 1946; A. SEPINSKI, *La psychologie du Christ chez st B.,* Parigi 1948; G. BONAFEDE, *Il «De scientia Christi», ovvero il problema delle idee in s. B.,* Palermo 1949; E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana,* Padova 1950; G. ABATE, Per *la storia e la cronologia di s. B.,* in «Miscellanea Francescana», 1949, pp. 534-68; 1950, pp. 97- 130; R. PATRICE, *Le problème de la philos. bonaventurienne,* in «Laval théol. e philos.», 1950, pp. 145-63: 1951, pp. 9-58: R. P. PRENTICE, *Psychology of Love accor-*

ding to St. B., Nuova York 1951; 2ª ed. 1957; E.J. M. SPARGO, *The Categ. of t. Aesth. in the Philos. of St. B.*, ivi 1953; A. ZIGROSSI, *Saggio sul neoplatonismo di s. B.,* Firenze 1954; G. H. TAVARD, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. B.,* Lovanio-Paderborn 1954; R LAZZARINI, in «Grande Antol. filos.», IV pp. 823-48; T. SZABÓ, *De ss. Trinitate in creaturis refuigente doctr. s. B.,* Roma 1955; A. BORAK Had. a Krizovlian, *Philos. s. B.,* ivi 1956; AUTORI VARI, *Doctor Seraphicus,* Bagnoregio 1957: Ph. BOEHNER, *Examination of Conscience according to St. B.,* Nuova York I959; J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. B.,* Monaco-Zurigo I959; L. J. SECONDO, *The Relation of Human Reason to God's Nature a. Existence in the Philos. of St. B.,* Roma 1961; CORRADO da *Alatri, Lo storicismo di s. B.,* ivi 1961 E. BETTONI, *S. B. e Ruggero Bacone,* in «Studi francescani» 1961, pp. 24-46; G. BONAFEDE, *S. B.,* Benevento 1961; F. P. PAPINI, *S. B. da Bagnoregio,* Viterbo 1962; G. J. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de st B.*, Parigi 1962; ID., *St B. et la sagesse chrétienne,* ivi 1963; V. Ch. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo in s. B.,* in «Ant.», 1964, pp. 437-88; 1965, pp. 96-151; K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach B.,* Werl 1964; FEDERICO da Poppi, *Essenza e potestà del lib. arb. in s. B.*, in «Laurentianum», 1965, pp. I37-57, 284-315; T. MORETTI-COSTANZI, *Attualità di s. B.,* in «Soph.», 1965, pp. 314-40.

II. LA FILOSOFIA CRISTIANA SECONDO SAN BONAVENTURA *

Parlare della filosofia cristiana di san Bonaventura sembra presupporre la soluzione della controversia ormai semisecolare sull'esistenza stessa della filosofia cristiana e di quella che ne deriva sull'esistenza di una filosofia bonaventuriana. Ma, senza presupporre nulla, noi vorremmo chiedere allo stesso Bonaventura la soluzione della nostra controversia.

E anzitutto, quali sono i dati del problema? Nel suo ultimo libro su *La philosophie au XIII^e siècle*[1], il prof. F. Van Steenberghen prende nuovamente posizione contro E. Gilson a proposito della sua opera *La philosophie de saint Bonaventure*[2]. Partendo dal suo principio fondamentale che non può esistere una filosofia cristiana, il professore di Lovanio afferma: «La Rivelazione e coloro che ne sono i custodi esercitano una doppia influenza sulla *persona* del filosofo, del metafisico, sia suggerendogli dei temi di riflessione, sia avvertendolo dei pericoli che corre, degli errori da evitare; ma questa influenza non raggiunge direttamente la scienza metafisica nella sua elaborazione» [3].

Al contrario, Gilson sostiene che questa «doppia influenza» è la fonte della filosofia cristiana che si è evoluta «filosoficamente» grazie all'azione positiva della Rivelazione, per esempio a proposito del concetto dell'essere, di Dio, dell'uomo, dell'anima, e dunque della metafisica, della teodicea, dell'antropologia e della morale.

Per Gilson non può esistere una filosofia pura, poiché ogni pensatore, nell'elaborazione della sua filosofia, subisce necessariamente una moltitudine di influenze che agiscono su di essa [4]. Dunque, la filosofia del pensatore cristiano è necessariamente una filosofia cristiana.

---

* In *Etudes Franciscaines* 18 (1968) 205-212.

[1] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, 1966.

[2] E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 3 éd.,1953.

[3] *La philosophie au XIII^e siècle*, cit., p. 538.

[4] È ancora la posizione sostenuta in una recente opera di E. GILSON, *La philosophie et la théologie*, Paris, A. Fayard, 1960.

Applicando la sua teoria a san Bonaventura, Gilson arriva a far dipendere la sua filosofia dalla Rivelazione e dunque, afferma Van Steenberghen, a negare ogni filosofia nel Dottore Serafico in cui vi sarebbe soltanto una teologia cristiana.

Sembra sia veramente questa la conclusione di quanto dice lo stesso Gilson a proposito della filosofia di san Bonaventura: «Vi si entra solo per un atto di fede... Se filosofia è pari a ragione pura, non esiste filosofia bonaventuriana e, da questo punto di vista, è giusto trattarla esattamente come se non esistesse»[5].

F. Van Steenberghen si oppone al concetto di *filosofia cristiana* di Gilson e sostiene che in san Bonaventura esiste una vera filosofia basata sulla ragione pura e *separata* dalla teologia: «Da parte mia, stimo possibile e legittimo ricostituire la filosofia, e con l'aiuto di materiali filosofici inseriti in gran numero nei suoi scritti teologici»[6].

Appoggiandoci ai testi del Dottore Serafico, vedremo che egli *distingue* assai bene la filosofia dalla teologia – e questo è contro Gilson – ma che non *separa* l'una dall'altra; vedremo anche che questa separazione è contro lo spirito e la lettera di san Bonaventura e che, affermandolo, il professore di Lovanio non soltanto si oppone alla posizione bonaventuriana, ma anche a quella che noi reputiamo la vera concezione della filosofia cristiana, che è quella del Dottore Serafico, opposta tanto a quella di Gilson che a quella di Van Steenberghen.

È quello che cercheremo di dimostrare, esponendo anzitutto la filosofia di san Bonaventura, basata sulla ragione e non sulla Rivelazione; poi, i diversi aspetti di questa filosofia in quanto *cristiana*, in cui vedremo che il concetto stesso di filosofia cristiana non include contraddizione alcuna e che quei diversi aspetti che giustificano la qualificazione di *cristiana* non riducono affatto questa filosofia ad una teologia [7].

1. La «filosofia» di San Bonaventura

Per san Bonaventura la filosofia cristiana è anzitutto *filosofia*, scienza che egli ha sempre distinto dalla teologia, in quanto la filosofia è basata sulla ragione, mentre la teologia si basa sulla fede: «Come la scienza filosofica è fondata sui suoi primi principi, la teologia si basa sugli

---

[5] E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., 3 ed., p. 387.

[6] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, cit.,p. 220.

[7] Qui, per mancanza di spazio, noi potremo esporre solo le grandi linee della nostra dimostrazione, ampiamente sviluppata nella nostra opera, premessa a questa raccolta: *La filosofia cristiana di san Bonaventura*.

articoli di fede»[8]. Con sant'Agostino egli afferma: «Ciò che noi crediamo, lo dobbiamo all'autorità; ciò che comprendiamo lo dobbiamo alla ragione»[9].

Non solo san Bonaventura distingue nettamente la filosofia dalla teologia, ma le attribuisce un valore assoluto. Di più, la certezza della filosofia sorpassa quella della fede: «Si conosce con maggior certezza quello di cui non si può dubitare che non quello di cui si può dubitare. Ma quel che è conosciuto per scienza filosofica non dà luogo al dubbio, mentre è evidente che si può dubitare di quel che si raggiunge solo per conoscenza di fede»[10]. Quale è dunque il rapporto tra scienza e fede?

Di fronte a dei testi così chiari, come si può affermare con Gilson che Bonaventura non riconosce il valore della ragione umana e che la sua «filosofia» è basata sulla fede? Noi crediamo che l'origine del malinteso si trovi nell'interpretazione data alla famosa questione scolastica circa la possibilità di coesistenza della «scienza» e della fede nello stesso soggetto; cioè la possibilità per una stessa persona di «credere» e di «conoscere», nello stesso tempo, il medesimo oggetto. Così, colui che conosce per *scienza* filosofica l'esistenza di Dio, può ancora dire che *crede*?

San Tommaso e, più tardi, Duns Scoto lo negano. San Bonaventura, con la prima Scuola francescana, lo afferma. Gilson attribuisce questa posizione al fatto che per il Dottore Serafico la ragione non è sufficiente a se stessa e dunque fa spazio alla fede che le dà il suo vero fondamento: «Vi possono essere, nel sistema di san Bonaventura, delle prove dell'esistenza di Dio che ci dispensino dal credervi? No; e, ben lungi dall'eliminarsi davanti alle prove, la fede vi si applica per sostenerla e dirigerla»[11].

A sostegno della sua affermazione, l'eminente storico cita il testo del Dottore Serafico: «Sebbene qualcuno possa dimostrare l'esistenza di Dio con delle ragioni necessarie, tuttavia non si può percepire l'essere di Dio in sé». Ma, nello spirito di san Bonaventura, qui non vi è alcuna sfiducia verso la filosofia che, al contrario, prova con delle «ragioni necessarie» l'*esistenza* di Dio che è così l'oggetto della scienza - *scitum*. Se tuttavia la fede in relazione a Dio rimane, e lo scienziato può continuare a dire:

---

[8] «Super fidem fundata est scientia theologica; sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundatur, ita scientiae Scripturae fundatur super articulos fidei» (*De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 13; V, 476a).

[9] «Quod credimus debemum auctoritati; quod intelligimus rationi». *Breviloquium*, p. 1, c. 1, n. 4 (ed. parziale, p. 35).

[10] «Certius cognoscitur id de quo non potest dubitari quam id de quo potest dubitari; sed quod quid cognoscit scientiali cognitione sic novit quod de eo dubitare non potest; qui autem novit aliquid cognitione fidei potest de eo dubitare, sicut pater» (*III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4, ad 2; III, 481a)

[11] *La philosophie de saint Bonaventure* cit., p. 93.

«Io credo in Dio» ciò è relativamente a quel che Dio è *in sé*, che è l'oggetto della fede – *creditum* — e non della scienza filosofica.

E qui noi abbiamo la soluzione della famosa questione, disputata attraverso i secoli, della possibilità di coesistenza della scienza e della fede nello stesso soggetto relativamente al medesimo oggetto: le due Scuole non parlano del «medesimo oggetto»; mentre san Tommaso e Scoto parlano del medesimo oggetto *formale*, *astratto* — ciò che è conosciuto in tanto che conosciuto è oggetto della scienza e della fede — Bonaventura, al contrario, con la sua scuola, parla dell'oggetto *concreto*, Dio, che può essere al medesimo tempo *conosciuto* e *creduto*: in quanto all'esistenza dimostrata, è oggetto della scienza filosofica, e dunque *conosciuto*; ma in quanto a quel che è «in sé», è oggetto della fede, e dunque *creduto*.

Tuttavia se «scienza» e fede possono sussistere in uno stesso soggetto relativamente al medesimo oggetto, ciò è sotto aspetti differenti e non *sotto il medesimo aspetto*, come è stato fatto dire, per una svista, a san Bonaventura, in conseguenza di una traduzione erronea. Egli, a proposito della coesistenza dello *scitum* e del *creditum*, ha scritto: «Possunt se simul et *respectu eiusdem* compati» [12]. Gilson traduce: «Si può ed anche si deve credere allo stesso tempo *sotto il medesimo rapporto*» [13]. È evidente che «*sub eodem respectu*» — sotto il medesimo rapporto — non è «*respectu eiusdem*» — relativamente al medesimo — ove il Dottore Serafico vuole dire con grande esattezza che egli può avere «scienza» e fede *dello stesso oggetto* (il Cristo), ma non sotto il *medesimo rapporto* [14], essendo il Cristo *visto* quale uomo e *creduto* come Dio dai suoi Apostoli.

Questo chiarimento non vuole in alcun modo diminuire i meriti di uno storico che ha altamente contribuito alla conoscenza di san Bonaventura, ma è di suprema importanza, poiché Gilson stesso fa della questione dello *scitum* e del *creditum* la chiave della comprensione dell'intera filosofia del Dottore Serafico che, secondo lui, sarebbe basata sulla fede: «Qui, dice, noi siamo ad un punto decisivo e la cui intelligenza, sola, permette l'intelligenza dell'intero sistema» [15]. È per questo che vi abbiamo insistito, dimostrando che Bonaventura distingue la filosofia dalla teologia e che egli ne difende il valore nel suo proprio campo. Lo dimostra lo stesso testo che viene citato per dimostrare il contrario.

---

[12] *III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3, concl., III, 523a.

[13] *La philosophie de saint Bonaventure* cit., p. 91.

[14] «Concedendum est igitur quod fides et visio possunt esse circa unum et eundem, *quamvis non secundum idem*» (III Sent., d. 24, a. 2, q. 1, concl.; III, 518b).

[15] *La philosophie de saint Bonaventure*, éd. 1953, p. 92.

2. La filosofia «cristiana»

Per il Dottore Serafico la filosofia è fondata sulla ragione e sui primi principi dell'essere, mentre la teologia si basa sulla fede e sulla Rivelazione; nello stesso modo che la «scienza» è oggetto della filosofia, mentre la fede è oggetto della teologia. Come si può, dunque, affermare che Bonaventura nega la distinzione della filosofia e della teologia o che, dopo averla ammessa, egli la nega come illegittima, come fa Gilson? [16].

L'eminente storico non apporta alcun testo che neghi questa distinzione, e quelli che cita sono contro la *separazione* e non contro la *distinzione*, come vedremo in seguito. Ammettendo la legittimità ed il valore proprio della filosofia la cui «certezza è più grande di quella della fede», Bonaventura constata tuttavia la necessità di completarla con la teologia. Quindi, di fatto o di diritto, la necessità della filosofia cristiana:

a) come *controllo* di una filosofia capace, *di diritto*, di raggiungere le verità del suo proprio ambito, ma *di fatto* soggetta all'errore possibile, come risulta dalla storia stessa della filosofia;

b) come *complemento* di una filosofia limitata *di fatto* e suscettibile di essere aiutata nel proprio ambito da un'altra scienza, e completata *di diritto* dalla risposta cristiana a dei *problemi* filosofici la cui *soluzione* sta al di fuori della portata della filosofia.

a) *La filosofia cristiana come «controllo»*

Secondo Bonaventura, la filosofia ha il suo valore proprio ed autonomo fondato sui principi razionali dell'essere, in se stessi infallibili. Nondimeno, nello sviluppo di questi principi, la filosofia può sbagliarsi, come la storia dimostra. E dunque la filosofia, infallibile ed autonoma in sé, ha bisogno di un *controllo* esercitato, nella filosofia cristiana, dalla Rivelazione.

Ne risulta non una negazione del valore della ragione, ma una più grande umiltà che induce il filosofo ad una maggior prudenza nelle sue conclusioni, mentre altri, accecati dall'orgoglio, si compiacciono nell'errore che allora è senza rimedio.

Conoscendo i limiti della filosofia pura, il filosofo cristiano non rinuncia né alla ragione né alla filosofia, ma accetta il controllo della Ri-

[16] *Ibid.*, n. 388-389: «In un certo senso... si ha ragione di dire che in questa dottrina esiste una distinzione formale tra la filosofia e la teologia; ma dopo averla posta come reale, san Bonaventura la nega come illegittima... Egli non può più essere considerato come dimentico ner inavvertenza dell'esistenza della filosofia. Ma egli constata che ciò che la vizia, in quanto filosofia, è la sua pretesa di esistere a parte».

velazione che lo porta ad un'*analisi filosofica* più profonda. Questa manifesterà il pieno accordo delle due fonti di verità in conclusioni pienamente filosofiche non fondate sulla fede, ma sulla ragione. La fede sarà stata soltanto l'*occasione* di una ricerca razionale più profonda, dalla quale risulta di fatto una filosofia cristiana: *filosofia*, perché costruita finalmente sulla ragione; *cristiana*, perché ha subito indirettamente l'influenza della fede.

È il primo aspetto fondamentale della filosofia cristiana di san Bonaventura: scienza basata sulla ragione, *distinta* dunque dalla teologia basata sulla fede, ma non *separata* da essa.

b) *La filosofia cristiana come «complemento»*

La filosofia cristiana, in quanto «controllata» dalla fede, ne ha subito un'influenza puramente *negativa*, nel senso che la fede è servita ad *evitare* l'errore. Storicamente, e nello stesso Bonaventura, vi è anche una filosofia cristiana con l'influenza *positiva* della fede: così le nozioni d'essere, di sostanza, di natura, di persona ecc., sono state sviluppate in seguito alla Rivelazione («Io sono Colui che è») od in ragione di problemi posti dalla Rivelazione (Trinità, Incarnazione ecc.): si tratterà ancora di *filosofia*, perché sono articolazioni razionali basate sull'essere, oggetto della filosofia; di filosofia *cristiana*, però, a causa dell'influenza *positiva* della Rivelazione cristiana, che ne ha favorito lo sviluppo.

In tutto questo, la filosofia è cristiana *di fatto*, benché *di diritto* e *formalmente* si tratti di pura filosofia, elaborata dalla ragione. Ma vi è un campo in cui la filosofia è cristiana *di diritto*: è quello che pone dei *problemi filosofici* che la filosofia non può risolvere, perché la soluzione è al di là delle sue possibilità naturali. Ed è qui che Bonaventura si oppone all'autosufficienza della ragione, e dunque alla *separazione* della filosofia dalla teologia, e non alla loro distinzione che ha sempre difeso.

Così l'uomo ed il suo fine, come pure i *mezzi* per raggiungere tale fine, sono problemi essenzialmente filosofici. Ma la filosofia pura non conosce l'uomo nella sua essenza, in quanto immagine di Dio in potenza alla partecipazione divina: essa constata nell'uomo il desiderio infinito naturale dell'intelligenza e della volontà, ma non conosce il fine di questa tendenza naturale all'infinito, né i mezzi per realizzarla. Constata la tendenza naturale alla felicità, alla beatitudine, e non sa come arrivarvi.

Sono altrettanti *problemi filosofici* che la filosofia, da sola, non può risolvere. Di qui la necessità della *filosofia cristiana*, cioè di una filosofia *completata* dalla Rivelazione. I filosofi pagani, dice Bonaventura, «si sono ingannati sulla natura della beatitudine, e quindi sui mezzi per raggiun-

gerla... Solo la fede ci può liberare da queste tenebre, separando la luce dalle tenebre»[17].

«La virtù stessa non ha alcun valore se le nostre azioni non sono indirizzate alla vita futura. Ciò che i filosofi pagani non hanno fatto»[18].

Se per conoscere l'uomo e il suo fine – oggetto della filosofia – come pure i mezzi necessari per raggiungerlo, è necessaria la fede, essa lo è a maggior ragione per la conoscenza di Dio in sé, cioè dell'Essere, oggetto proprio della filosofia.

Questa potrà condurre fino alla conoscenza dell'essere astratto, ma se si arresta, come si arresta ad un sedicente fine naturale inesistente nell'uomo, essa cade necessariamente in errore: «Riconosciuto, dice il Dottore Serafico, che l'uomo possiede la scienza naturale e la metafisica, che si estende alle cause prime, se, arrivato a questo punto, vi si arresta, è impossibile che non cada in errore, a meno che non sia aiutato della luce della fede, ossia che creda in Dio trino ed uno... Se credi diversamente, la tua conoscenza di Dio è erronea... È per questo che tale scienza ha indotto in errore i filosofi, privi del dono della fede»[19].

Gilson si appella a questo testo, per provare che san Bonaventura condanna ogni filosofia che non si appoggi sulla fede: «Che meraviglia allora, dice, che san Bonaventura abbia considerato come condannato fatalmente all'errore il filosofo che non sia soccorso dal raggio della fede!»[20].

Questo sarebbe la negazione di tutto quello che il Dottore Serafico afferma sulla *distinzione* formale della filosofia e della teologia, sul valore e la certezza assoluta di quella, nel proprio ambito. Quello che Bonaventura qui combatte non è la *distinzione*, ma la *separazione* della filosofia e della teologia, perché se la prima è capace di arrivare *metafisicamente* sino alle cause supreme, essa non può conoscere *Dio in sé*, uno e trino, e per questo ha bisogno della Rivelazione e della fede.

L'«errore fatale» dunque non è quanto all'oggetto proprio della filosofia, che conserva tutto il suo valore nel proprio dominio, ma *quanto a*

---

[17] «Unde primo posuerunt falsam beatitudinis circulationem; secundo falsam praesentium meritorum sufficientiam...» (*In Hexaëm.*, VII, 12; V, 367a).

[18] «Nisi enim actus vitae praesentis ordinentur ad vitam futuram, non est vera virtus. Hoc autem Philosophi non fecerunt» (*In Hexaëm.*, IV, n. 5; ed., Delorme, p. 100).

[19] «Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat: hoc est impossibile quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinun et unum... Si aliter credas insanis circa Deum... Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos qui non habuerunt lumen fidei» (*De donis Spiritus Sancti*, Coll. IV, n. 12; V, 476a).

[20] *La philosophie de saint Bonaventure*, 3e ed., p. 96-97.

ciò che l'oltrepassa, e nel fatto di credere di raggiungere come ultimo ciò che, *concretamente*, non è l'ultima realtà.

La filosofia è una scienza che ha il suo proprio valore e certezza, ma non è l'ultima scienza del reale concreto; vera in se stessa, è via ad altre scienze; ma chi si ferma ad essa, credendo di aver raggiunto tutto il reale, cade in errore, non quanto a quel che può raggiungere, ma quanto a quel che la sorpassa e che essa nega o concepisce falsamente[21].

CONCLUSIONE

Da questo breve esposto risulta che:

1. San Bonaventura *distingue* perfettamente la filosofia dalla teologia, essendo la prima fondata sulla ragione, la seconda sulla fede.

2. Il nome *filosofia cristiana* non implica alcuna contraddizione, poiché essa è *filosofia* in quanto è fondata sulla ragione e *cristiana* perché, in un modo o nell'altro, ha subìto l'influenza della Rivelazione, senza pertanto negare il suo valore razionale, nel proprio campo.

3. La filosofia è detta cristiana, *di fatto* e storicamente in quanto:

a) la Rivelazione le ha evitato di cadere nell'errore (influenza *negativa*);

b) la Rivelazione le ha dato dei nuovi concetti o posto dei nuovi problemi, che furono la ragione di nuovi progressi nella filosofia (influenza *positiva*).

4. La filosofia finalmente è detta cristiana in quanto la Rivelazione la *completa*, dando le risposte ultime a *problemi filosofici* che la filosofia da sola non può risolvere, perché la soluzione è fuori del suo dominio naturale, come il problema dell'Essere in sé e quello del fine dell'uomo impresso nel suo desiderio della beatitudine, desiderio *naturale*, e dunque *filosofico*, ma *soprannaturale* quanto al suo fine e al suo compimento, e dunque *teologico*.

Di qui, secondo Bonaventura, la necessità del darsi della filosofia cristiana, della filosofia distinta, ma non separata dalla teologia.

---

[21] «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed quis ibi vult stare cadit in tenebras» (*De donis Spiritus Sancti*, coll. IV, n. 12; V, 476a).

III. LE POTENZE DELL'ANIMA SECONDO S. BONAVENTURA *

L'anima dirige la sua attività sia verso le cose esteriori, sia verso l'interno, sia verso le cose superiori, e così in essa vi sono tre categorie di potenze: il *senso*, diretto verso l'al di fuori, come presso gli animali; la *ragione*, rivolta verso l'interno, e l'*intelligenza* diretta verso l'alto [1].

Ma siccome ognuno di questi aspetti è doppio, risultano le sei potenze dell'anima: il senso e l'immaginazione; la ragione e l'intelletto; l'intelligenza e l'apice della mente, ossia la scintilla della sinderesi [2].

Altrove questi tre aspetti dell'anima sono considerati come «tre potenze: l'animale, l'intellettuale e la divina, a seconda che l'uomo veda con l'occhio della carne, con l'occhio della ragione, ovvero con l'occhio della contemplazione» [3].

«La potenza a n i m a l e, o occhio della carne, comprende dunque il *senso* e l'*immaginazione*, a seconda che si riferisca all'oggetto concreto oppure alle specie sensibili.

«La potenza i n t e l l e t t u a l e comprende la *ragione* e l'*intelletto*, a seconda che si riferisca alla conoscenza astratta e concettuale, o, al contrario, alla conoscenza dell'anima o a quella delle sostanze spirituali».

«La potenza d i v i n a comprende l'*intuitiva* e l'*affettiva*, a seconda che si riferisca alla contuizione di Dio oppure all'amore. La prima è opera dell'intelligenza, la seconda è opera della facoltà affettiva» [4].

---

* In *MF*, 69 (1969) 134-139.

[1] «Secundum triplicem progressum [ad extra, ad intra, ad supra], mens nostra tres habet aspectus principales: unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas, seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens». *Itinerarium*, I, n. 4; S. Bonav., *Tria Opuscula*, ed. 5 (ad Cl. Aquas 1938), p. 296.

[2] «Scilicet sensus, imaginatio; ratio, intellectus; intelligentia et apex mentis, seu synderesis scintilla». *Ibid.* n. 6; p. 297.

[3] «Habet enim anima tres potentias: animalem, intellectualem, divinam, secundum triplicem oculum: carnis, rationis, contemplationis». *In Hexaëm.* V, 24; S. Bonav., *Op. omn.*, V, 358a.

[4] «Potentia animalis duplex est; vel in obiecta sensuum particularium et sensus communis, vel in phantasmata sensibilium, et sic est sensus et imaginatio.

Ci limiteremo qui ad un'analisi più profonda delle potenze dell'anima razionale propriamente detta. E queste si riducono finalmente a due: quella della *conoscenza e* quella dell'*amore*: «Le potenze dell'anima razionale appartengono sia alla ragione, sia alla volontà»[5]. La memoria stessa non è che un aspetto della facoltà di conoscenza: «Poiché la memoria e l'intelligenza hanno lo stesso oggetto: questa acquista e quella conserva. Ossia: quella fornisce l'oggetto, e questa ne giudica»[6].

Parleremo dunque: 1° della facoltà di *conoscenza*; 2° della *volontà.*

1. Facoltà di conoscenza

L'anima è detta *razionale* in opposizione all'anima *vegetativa e* all'anima *animale*, che essa riporta all'unità nella gerarchia delle forme. In quanto tale è sede della memoria, dell'intelligenza e della volontà. Ma la ragione propriamente detta è la facoltà di conoscenza, in opposizione a quella della volontà, facoltà dell'appetito e dell'amore[7].

L'anima razionale, nella sua intelligenza e nella sua volontà, è in potenza all'infinito ed è dunque di «capacità divina», cioè in potenza alla conoscenza infinita ed al possesso di Dio in sé: «In qualche modo l'anima è tutto in virtù della sua potenza d'assimilazione di tutto, perché è in potenza a conoscere tutto; anzi è di 'capacità divina', poiché è immagine e similitudine di Dio»[8].

Abbiamo già visto che S. Bonaventura divide la facoltà di conoscenza intellettuale in *ragione, intelletto* e *intelligenza,* aggiungendovi pure

---

«Intellectualis etiam est duplex: aut ut considerat universales rationes abstractas... aut ut elevatur ad substantias spirituales separatas; et sic sunt duae potentiae, scilicet ratio et intellectus: per rationem confert; per intellectum cognoscit se et substantias spirituales...

«Similiter operatio, vel potentia divina duplex est: una quae se convertit ad contuenda divina spetacula; alia quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit par intelligentiam, secundum per vim unitivam, sive amativam, quae secreta est et de qua parum vel nihil noverunt philosophi». *Ibid.* l.c.

[5] «Potentiae animae rationalis sufficienter dividuntur per cognitivas et affectivas, sive per rationem et voluntatem». *II Sent.*, d. 25 p. 1 a. un. q. 2, concl.; II, 596a.

[6] «Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat; vel illa offert et ista diiudicat». *Ibid.*, d. 24 p. 1 a. 2 q. 1, concl.; II, 560b.

[7] «Ratio dicitur multipliciter... Communiter comprehendit totam portionem animae divisam contra sensualitatem in qua ponuntur tres potentiae... Proprie accipitur pro potentia divisa contra concupiscibilem et irascibilem». *IV Sent.*, d. 14 p. 1 a. 2 q. 1, ad 2; IV, 325b.

[8] «Quodammodo est anima omnia... quia nata est cognoscere omnia; et maxime est 'capax Dei'... quia est imago et similitudo Dei». *I Sent.*, d. 3 p. 1 a. un. q. 1, ad 1; I, 69a.

l'apice della mente, ossia la sinderesi [9]. La *ragione* è la facoltà dell'astrazione *concettuale* e *discorsiva,* la quale si innalza progressivamente dalla materia e dai sensi alla conoscenza intellettuale. L'*intelletto* è la facoltà della conoscenza dell'anima, di Dio e delle idee. L'intelligenza è la facoltà della conoscenza *intuitiva,* la quale si eleva, nella contuizione spontanea, dalle creature al Creatore. La *sinderesi* infine, o 'apice della mente', è conoscenza nel contatto, nell'unione e nell'esperienza immediata; appartiene più all'amore che non all'intelligenza propriamente detta [10].

Accanto a queste divisioni fondamentali, il Dottore Serafico distingue ancora l'intelletto *speculativo* e l'intelletto *pratico,* da una parte, la ragione *superiore* e la ragione *inferiore* dall'altra [11].

L'intelletto *speculativo* si riferisce al vero in quanto tale; l'intelletto *pratico,* al vero in quanto buono; il primo concerne la conoscenza propriamente detta; il secondo, l'azione. D'altronde essi sono solo due aspetti d'una medesima conoscenza intellettuale [12].

La *ragione superiore* è l'anima in quanto immagine di Dio, la cui attività è interamente diretta verso Lui stesso e verso le ragioni eterne che la muovono e la dirigono [13]. È la sede dell'intelligenza e della sinderesi, mentre la *ragione inferiore* è la sede della conoscenza astratta e discorsiva che si appoggia sul mondo materiale, ma trova la sua soluzione definitiva solo sottomettendosi alla ragione superiore, alle ragioni eterne e a Dio: «Poiché appena si rivolge verso le realtà superiori, ne è purificata, illuminata e perfezionata; appena percepisce le leggi eterne e l'immutabilità della forza e dell'equità divina, essa è rinforzata e rinvigorita nel bene. Appena, invece, si rivolge verso le cose inferiori, verso il senso e verso la carne, ne è in qualche modo trascinata e indebolita» [14].

«Quodammodo anima est omnia potentia, secundum Philosophum». *In Hexaëm.* IV, 24; ed. F. Delorme (Ad Cl. Aquas 1934), p. 257.

[9] «Ratio et intellectus; intelligentia et apex mentis, seu synderesis scintilla». *Itinerarium,* I n. 6; ed. cit. 297.

[10] Cf. la nota 4, sopra.

[11] «Quoniam cognitio veri est duplex: vel veri ut veri, vel veri ut boni; et hoc vel aeterni, quod est supra animam, vel temporalis, quod est infra; hinc est quod potentia cognitiva, utpote intellectus et ratio, dividitur ita quod intellectus in speculativum et practicum; ratio in superiorem portionem et inferiorem, quae potius nominat diversa officia quam diversas potentias». *Breviloquim* II, IX n. 7; *Tria opusc.,* 85-6.

[12] «Philosophus... nunquam dicit intellectum fieri appetitum, sed bene dicit intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando». *Sent.,* d. 24 p. I a. 2 q. 1, ad 2; II, 561a.

[13] «Haec autem portio superior est illa in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter, iudicat et definit; et hoc competit ei in quantum est imago Dei». *De Scientia Christi,* IV, concl.; V, 24a.

[14] «Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur et illuminatur et

2. La volontà libera

L'intelligenza fa conoscere l'oggetto; la ragione pratica giudica del bene e del male. La volontà è attratta dal bene; è l'appetito del bene o di ciò che sembra bene.

Ma vi è un doppio genere di appetito: l'appetito *naturale* e istintivo e l'appetito *deliberato*. Il primo segue necessariamente la tendenza della natura verso il bene proprio; il secondo risulta da una libera scelta, la quale fa seguito ad una deliberazione dell'intelligenza. Il primo è la volontà *naturale*; il secondo è la volontà elettiva, che è la volontà propriamente detta o il *libero arbitrio,* frutto di una elezione indifferente all'una ed all'altra parte [15].

«La volontà propriamente detta è dunque l'appetito guidato dalla ragione» [16]. Ma non segue necessariamente la ragione e il suo giudizio; e il libero arbitrio sta precisamente nella possibilità di fare una scelta anche contraria al giudizio della ragione [17].

Il libero arbitrio comporta dunque la deliberazione della ragione, con libertà della scelta e della decisione finale. Dipende dunque insieme dalla ragione e dalla volontà [18]. «La libertà risulta dalla loro intima collaborazione» [19]. «Il libero arbitrio comprende insieme la ragione e la volontà...: l'*arbitrio o il giudizio* è dalla ragione; la *libertà* è dalla volontà, alla quale: obbediscono tutte le nostre potenze» [20].

Il libero arbitrio implica dunque la cooperazione della ragione e della

---

perficitur, dum leges aeternas conspicit et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono fortificatur et vigoratur; dum autem ad haec inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem et carnem, quodammodo trahitur et emollitur». *II Sent.*, d. 24 p. 1 a. 2 q. 2, concl.; II, 564a.

[15] «Quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium; hinc est quod potentia activa dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur. Ea quoniam talis electio indifferens est ad utramque partem, ideo est a libero arbitrio». *Breviloquium*, II, IX, n. 8. *Tria opusc.*, 86.

[16] «Nihil enim aliud est voluntas quam affectus sive appetitus ratiocinatus». *III Sent.*, d. 33 a. un. q. 3, concl.; III, 717b.

[17] «Potest ad contrarium inclari». *II Sent.*, d. 24 p. 1 a. 2 q. 3, concl.; II, 566b.

[18] «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis». *Breviloquium*, II, IX, n. 8; ed. cit., 86.

[19] «Ex concursu enim illarum potentiarum rationis supra seipsam redeuntis et voluntatis concomitantis consurgit integritas libertatis». *Ibid.* l.c.

[20] «Liberum arbitrium simul comprehendit et rationem et voluntatem... Dicitur enim liberum et dicitur arbitrium; et arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis, ad cuius nutum et imperium moveri habent caetera quae sunt in nobis». *II Sent.*, d. 25 p. 1 a. un. q. 3, concl.; II, 598b.

volontà; ma la libertà stessa della scelta viene dalla volontà che è libera per natura, mentre se la scelta dipendesse assolutamente dal giudizio dell'intelletto, non vi sarebbe più libertà, ma sottomissione necessaria all'intelligenza, la quale non è libera, bensì sottomessa all'oggetto: «Il giudizio (arbitrium) è dalla *ragione*; la libertà è dalla *volontà*»[21]. «Così è chiaro che il libero arbitrio... comincia nella ragione e si consuma nella volontà. E siccome la dipendenza è principalmente dalla facoltà in cui si opera la consumazione, ne risulta che la libertà risiede principalmente nella volontà»[22].

L'intelligenza è richiesta solo per permettere una scelta razionale e riflessa[23], ma la decisione è presa liberamente dalla volontà che non è affatto determinata dal giudizio della ragione, «poiché la libertà consiste essenzialmente nelle nostre tendenze affettive»[24]. La libertà dell'uomo non dipende dal fatto della sua intelligenza, la quale è determinata, ma dalla volontà umana stessa che è libera per natura»[25].

Bonaventura non possiede ancora la formula della libertà che sarà con Scoto, quella della Scuola francescana: «Voluntas vult, quia vult», ma quella che le è identica. «La volontà si muove sempre liberamente»[26]. Rimane però il fatto che, essendo la volontà in potenza, essa non passa all'atto che sotto l'azione di un oggetto che la muova. La volontà naturale, animale, è mossa necessariamente dall'oggetto che pare migliore nella data circostanza.

Perché dunque la volontà umana è libera, cioè *non è trascinata necessariamente da ciò che le sembra migliore?*

Qui non basta rispondere: «Vuole perché vuole:», come abbiamo visto. Ma neppure basta dire con Aristotele: «Perché il giudizio dell'intelletto la guida nella sua scelta», poiché se la volontà segue necessariamente l'intelletto, essa non è libera.

---

[21] «Arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis». *II Sent.*, d. 25 p. 1 a. un. q. 3, concl.; II, 598b.

[22] «Et sic patet quod libertas arbitrii, sive facultas quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii, et dominium, in voluntate consistit». *Ibid.* q. 6, concl.: II, 605ab.

[23] «Quod possit super actum suum reflectere. Nisi enim posset se super actum suum reflectere, nunquam posset illum refrenare; nisi posset seipsum movere nec posset in illum exire quando vellet». *II Sent.*, d. 25 p. 1 a. un. q. 3, concl.; II, 599a.

[24] «Secundum affectum nostrum potissime consistit arbitrii libertas». *Ibid.* d. 10 a. 2 q. 1 f. 1; I, 263a.

[25] «Voluntas semper libere movetur; et ideo non disponitur dispositione quae sit necessitas, sed tantum dispositione quae est pronitas; non sic natura, quae ad unam partem est determinata». *IV Sent.*, d. 16 p. 2 a. 3 q. 1, ad 6; IV, 410b.

[26] «Voluntas semper libere movetur». *Ibid.* l.c.

Il Dottore Serafico ha intravisto la soluzione anche se non la sviluppa completamente: «Quella potenza sola è libera, che ha il pieno dominio sia del suo oggetto come del suo atto. Ma quella sola ha il pieno dominio ed è dunque libera, che non sia limitata all'appetito di un bene particolare, ma sia invece aperta a tutti i beni»[27].

Se dunque l'animale non è libero, è perché è determinato ad un bene finito e particolare che gli pare migliore e che dunque trascina necessariamente la sua volontà. Se invece la volontà umana è libera, la ragione ne è che questa è aperta a tutti i beni, *all'infinito*, e che dunque nessun bene particolare e finito l'attira necessariamente: «Questa [potenza all'infinito] si trova solo nella sostanza creata ad immagine di Dio, cioè nella sola potenza razionale»[28].

La potenza all'infinito della volontà razionale, dal fatto che è trascinata necessariamente dal solo Bene infinito percepito in sé, può, dinnanzi ad ogni bene finito messo istintivamente in parallelo con il bene infinito, *rinunciare a volerlo*. E, volendo un bene particolare, fa la sua scelta in piena libertà: non necessariamente in ragione del giudizio dell'intelletto, ma «perché lo vuole», mettendolo nella linea d'infinito del suo appetito naturale.

---

[27] «Illa sola potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum, tam respectu obiecti quam respectu actus propri. Illa autem potentia dominium habet ex libertate respectu obiecti quae non est arctata ad aliquod genus appetibilis, sed nata est omnia appetibilia appetere». *II Sent.*, d. 25 p. 1 a. un. q. 1, concl.; II, 593a.

[28] «Haec autem solum est in ea substantia quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum potentia rationalis». *Ibid.* l.c.; II, 593b.

IV. IL PROBLEMA DELL'ESISTENZA DI DIO IN SAN BONAVENTURA *

È opinione comune che per san Bonaventura l'esistenza di Dio sia di per sé evidente, che non abbia bisogno di essere dimostrata e che quindi non è in lui che si possano cercare prove razionali valide contro l'ateismo. Per citarne uno soltanto, ecco quanto dice un autore recente a questo proposito: «Nelle *Sentenze* questo problema è trattato in modo sommario, mentre l'occasione di abbordarlo sarebbe stata molto indicata. Quanto alla pretesa evidenza dell'esistenza di Dio, E. Gilson ha dimostrato che questa dottrina si basa sul «sentimento francescano della presenza di Dio nella natura» e sull'affermazione di un'esperienza religiosa intima che ci sarebbe connaturale. Ma tutto questo è gratuito e molto confuso; una simile soluzione del problema di Dio non risponde alle esigenze critiche più legittime della ragione»[1].

Il van Steenberghen insiste anzitutto sulle sentenze, in cui il suo giudizio potrebbe trovare qualche fondamento, ma poi sembra generalizzare senza tenere alcun conto dell'abbondanza di prove di ogni genere che san Bonaventura reca per dimostrare l'esistenza di Dio, sia nelle *Quaestiones disputate de mysterio SS. Trinitatis* sia nelle *Collationes in Hexaëmeron*. E, almeno riguardo ad esse, il giudizio del van Steenberghen è errato e merita una messa a punto. È quanto cercheremo di fare, esponendo prima il problema della *conoscenza* di Dio in san Bonaventura, poi le diverse vie per mezzo delle quali il Dottore Serafico arriva a dimostrare l'*esistenza* di Dio secondo «le esigenze critiche più legittime della ragione».

---

* In *Antonianum* 28 (1953) 19-38.

[1] F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, in *Essais philosophiques*, Louvain 1946, p. 145.

I

LA CONOSCENZA DI DIO SECONDO SAN BONAVENTURA

Il Dottore Serafico fa suo il principio agostiniano ed anselmiano: *Credo ut intelligam.* Questo non significa che le sue prove dell'esistenza di Dio saranno basate sulla fede nella Rivelazione divina. Esse, allora, non avrebbero nessun valore filosofico. No: il *credo ut intelligam* è una semplice disposizione d'animo che si apre volontariamente alla verità, dimostrata poi filosoficamente con la ragione e con l'esperienza. È la disposizione opposta a quella dello scettico che si chiude volontariamente alla verità e ad ogni evidenza per deliberata volontà di dubitare di tutto. Ora, è evidente che chi si chiude volontariamente e deliberatamente alla verità non la troverà e non la scorgerà mai, neanche davanti all'evidenza; mentre *la disposizione a credere* alla verità — credo ut intelligam — è la migliore preparazione a percepirla e comprenderla. La fede, così concepita come disposizione alla verità, è il fondamento di ogni scienza. Essa non esclude il dubbio metodico che vuole una risposta razionale ai diversi «perché» ed esige le prove evidenti, ma apre lo spirito a riconoscere quelle prove, mentre lo scetticismo dogmatico si chiude alla verità sia scientifica che filosofica e si sbarra la via alla conoscenza, all'intuizione, all'invenzione e ad ogni progresso. I grandi inventori hanno avuto fede nella scienza. È grazie alla sua fede che Cristoforo Colombo ha scoperto l'America. Chi invece dubita per principio, si richiude nelle sua impotenza sterile e nel suo accecamento. Esso dubiterà delle prove di san Tommaso come potrà dubitare delle prove di san Bonaventura, della loro evidenza umana e metafisica.

1. Dio è il primo conosciuto in cui tutto è conosciuto

Prima di dimostrare l'esistenza di Dio bisogna sapere, almeno per ipotesi – ciò che non implica ancora nessuna affermazione di esistenza – quel che Dio è: non si può parlare di quello che si ignora assolutamente; non si può parlare ragionevolmente senza sapere di cosa si parla e non si può comprendere le prove bonaventuriane dell'esistenza di Dio, se non si comprende prima di tutto come, secondo lui, si conosce Dio. Ora Dio è, per definizione, l'Essere supremo, colui per il quale e dal quale tutto ciò che esiste ha l'essere e l'esistenza, la somma infinita e causale di tutti i valori, Colui riguardo al quale niente può essere pensato di più grande: «Communis animi conceptio est Deum esse quo nihil majus excogitari potest, nec a se nec ab alio»[2].

[2] *De mysterio SS. Trinitatis,* q. IV, a. 1, f. 6; V, 79a.

Dio è l'Essere infinito di cui ogni essere è una manifestazione finita. Noi dunque lo conosciamo in tutto ciò che conosciamo. Si tratta di un'intuizione evidente per chiunque sappia vedere e comprendere: ogni essere implica l'Essere, Dio.

La ragione discorsiva lo dimostra: ogni conoscenza – la psicologia lo sa – è una riduzione ad una conoscenza anteriore. Ma da riduzione in riduzione, si arriva necessariamente al primo conosciuto, che è il primo essere, in cui sono e in cui noi conosciamo tutti gli esseri. Dio, che è questo primo essere in cui sono e in cui conosciamo tutti gli esseri, è dunque il primo conosciuto: «Omnis cognitio fit ex praexistenti cognitione, ergo necessario intelligentia experitur in se quod habeat aliquod lumen per quod cognoscat primum esse [3]. Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus» [4].

Ogni definizione è una esplicitazione sempre più particolareggiata della nozione di essere. Ogni definizione, dunque, suppone che abbiamo in noi la conoscenza dell'essere infinito da cui deriva ogni conoscenza: «Definitio habet fieri per superiora, et illa per soperiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se non potest plene per se sciri definitio alicujus specialis substantiae» [5]. L'*ens per se* è dunque il primo conosciuto.

Davanti a queste affermazioni categoriche dell'essere, primo conosciuto, alcuni si coprono il volto e gridano all'ontologismo, non dubitando che, con ciò, si mettono nel rango degli scettici che chiudono volontariamente gli occhi alla luce della verità. Si deve comprendere prima di giudicare.

L'ontologismo è la pretesa di vedere Dio immediatamente e in sé, *facie ad faciam* [6]. Ora, Bonaventura insegna esplicitamente, nello stesso *Itinerarium* in cui afferma che Dio è il primo conosciuto, che il medesimo Dio si raggiunge solo mediatamente attraverso la via dei sensi e del

---

[3] *In Hexaëm.*, V, 30; V, 359a.

[4] *Itiner.*, V, 3; e. m. 333.

[5] *L. c.* III, 3; e. m. 317.

[6] È di fede e di ragione che Dio naturalmente non può essere percepito *immediatamente*, ma soltanto «per speculum», attraverso le creature; né *in sé*, ma soltanto «in aenigmate», attraverso un concetto o un'idea adattata alla nostra natura *finita* incapace, da se stessa, di raggiungere l'infinito immediatamente ed in sé, *facie ad faciem.* La pretesa contraria costituisce il solo ontologismo propriamente detto, teologicamente e filosoficamente condannabile. Idee imprecise su questo punto sono state storicamente la causa di ingiuste accuse di ontologismo o, al contrario, di autentiche pretese ontologiste da parte di filosofi inconsci di tutta la portata delle loro affermazioni e che tuttavia non intendevano difendere la possibilità di vedere Dio immediatamente e in sé, per mezzo delle sole facoltà naturali.

ragionamento. Egualmente, nega ogni visione di Dio in sé: «Nec sic intelligendum est quod homo in statu innocentiae videret Deum in sua essentia sive facie ad faciem»[7]. Se anche nello stato di innocenza l'uomo non poteva vedere Dio in sé, a più forte ragione non lo può dopo la caduta: «Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia[8]. Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia... In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo»[9].

Dunque, cosa significa per Bonaventura che Dio è il primo conosciuto? Lo è, non nell'ordine psicologico poiché, secondo lui, ogni conoscenza incomincia dai sensi e poiché i sensi non danno Dio. Dio è il primo conosciuto non nell'ordine psicologico, ma nell'ordine della riflessione critica, la quale ci dimostra che ogni conoscenza presuppone una conoscenza precedente dell'essere in sé, una conoscenza precedente di Dio, innata o acquisita. Questa riflessione ci dimostra dunque che ogni conoscenza implica una conoscenza implicita del primo essere, conoscenza che diventerà esplicita per l'*homo sapiens*, per il quale vi è come un'intuizione spontanea di Dio in ogni cosa, in virtù della facoltà intellettuale ed affettiva di contuizione, che fa vedere e sentire con il creato l'Increato, con il finito l'Infinito, con l'imperfetto il Perfetto, mediante la potenza all'infinito dell'intelligenza e dell'amore che si elevano spontaneamente dal loro oggetto parziale ed immediato al loro oggetto adeguato infinito, Dio. Qui si tratta di una intuizione analogica, distinta dal discorso razionale astrattivo che si ferma ai concetti, poiché è senza discorso e si ferma subito in Dio vivente e concreto; di una intuizione analogica, tuttavia, non immediata e non *facie ad faciem*, poiché presuppone l'oggetto creato e poiché è oscura ed *in speculo*. Vi è però veramente intuizione dell'essere primo conosciuto, senza alcun ontologismo.

2. Dio è conosciuto per contuizione

È un'intuizione che dal suo vero nome bonaventuriano si chiama *contuizione*, che cioè suppone un'altra cosa nella quale e per la quale l'anima intellettuale e affettiva vede Dio *in speculo*: «Cum enim secundum statum conditionis nostrae, ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum... ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra

[7] *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl.; II, 544b.
[8] *L. c.*
[9] *L. c.* II, 544-545.

nos, oportet nos transire per vestigium quod est corporale et temporale et extra nos» [10].

Attraverso le cose create, l'anima vede il loro esemplare nell'intelligenza divina. E poiché tutti gli esemplari sono uno con Dio nell'unità divina, attraverso le cose create ed i loro esemplari, l'anima vede Dio: *Intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendit ad contuitum simplicitatis divinae* [11] nella «ragione eterna» che è *ex parte a nobis contuita secundum rationem viae* [12]. Tutte le cose di questo mondo sono *spectacula nobis ad contuendum Deum proposita* [13]. Vedendo le cose di questo mondo, dunque, l'anima passa alla contuizione di Dio: *Dum haec igitur percipit, et consurgit ad divinum contuitum* [14]. È uno sguardo, una presa di coscienza di Dio dovuta al fatto che, risvegliata dalle cose create, la nostra intelligenza passa alla presa di coscienza del suo oggetto proprio: l'essere infinito, Dio.

Ma vi sono due specie di contuizione, due modi di vedere Dio attraverso le creature. Si può vedere Dio per mezzo delle creature o, al contrario, vedere Dio nelle creature. Vedere Dio per mezzo delle creature, è salire delle creature verso un Dio lontano; è la via platonica ordinariamente preconizzata da san Bonaventura. Ma esiste una via più perfetta, quella di san Francesco che vedeva Dio non per mezzo delle creature ma nelle creature, vale a dire che, pienamente stabilito in Dio, il Santo vedeva solo Lui in tutto e tutto in Lui. Vedere Dio per mezzo delle creature è servirsi delle creature per salire a Dio; vedere Dio nelle creature, è essere già in Dio ed elevare tutte le creature fino a Lui [15]: «Aliud est cognoscere Deum *in* creatura, aliud *per* creaturam... Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte. Cognoscere autem Deum *per* creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum [16]. Quoniam circa speculum sensibilium non solum contigit contemplari Deum *per* ipsa tamquam per vestigia, verum etiam

[10] *Itiner.*, I, 2; e. m. 295.

[11] *I Sent.*, d. 34, a. un., q. 2, concl.; I, 590b.

[12] *De Scientia Christi*, IV, concl.; V, 23b.

[13] *Itiner.*, II, 11; e. m. 312.

[14] *In Hexaëm.*, V, 33; V, 359b.

[15] È questo il senso del «per» del Cantico delle Creature: il Santo glorifica Dio *per* (nelle) creature e non *per* (per mezzo) come suggerito da alcuni che supporrebbero falsamente un san Francesco filosofo e lontano da Dio, che egli dovrebbe raggiungere attraverso le creature.

[16] *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 3, concl.; I, 74b.

in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est *altius quam praecedens*»[17].

Il modo di contuizione di Dio nelle creature è superiore al modo di contuizione per mezzo delle creature, perché è più vicino alla verità, perché suppone un uomo già in Dio, identificato con la verità, perché più interiore e dunque più nella verità che è in ciascuno di noi, ma che noi non percepiamo perché invece di essere in noi viviamo al di fuori di noi. Dunque, in conclusione, la contuizione divina è una presa di coscienza di Dio che è in noi; e le creature sono solo un mezzo per questa presa di coscienza oppure ne saranno una manifestazione: «Anima nata est converti super intelligibile quod est extra et super intelligibile quod est intra et super intelligibile quod est supra. Conversio autem ad intelligibile quod est extra est minime simplex; ad intelligibile vero quod est intra est magis simplex; ad intelligibile quod est supra est maxime simplex, quia illud est magis intimum quam ipsa sibi. Sed quanto aliquid simplicius tanto prius; ergo naturaliter est prior conversio animae super ipsam veritatem sibi intimam quam super ipsam vel vero extrinseca; ergo impossibile quod aliquid cognoscat nisi illa summa veritate praecognita»[18].

Di nuovo qui san Bonaventura non parla come uno psicologo per il quale la conoscenza incomincia dai sensi, ma come metafisico e critico della conoscenza che, da diverse vie, arriva sempre alla stessa conclusione: Dio è il primo conosciuto, poiché la sua conoscenza in quanto essere è presupposta in ogni conoscenza, dato che ogni conoscenza è un'esplicitazione dell'idea di essere; poiché ugualmente la conoscenza è in noi, il primo conosciuto sarà quel che è in maggior grado in noi, il più al centro: che è Dio, fonte del nostro essere, pienamente al centro a motivo della sua semplicità assoluta, mentre la nostra anima stessa trabocca dal centro, dov'è la conoscenza, giacché essa non ha la semplicità assoluta di Dio. Il fatto stesso della conoscenza, di qualsiasi conoscenza, dimostra che Dio è — implicitamente — il primo conosciuto.

3. Dio è conosciuto anzitutto implicitamente

La conoscenza sensibile e la riflessione discorsiva non fanno altro che esplicitare questa prima conoscenza implicita e dimostrare razionalmente questa esistenza già evidente da sé per l'intuizione discorsiva. Qui abbiamo la risposta alla domanda: secondo san Bonaventura, la conoscenza di Dio è innata? Egli lo afferma in parecchi passi, ma dice anche che il primo conosciuto è il sensibile esteriore. La risposta: Dio è impli-

[17] *Itiner.*, II, 1; e. m. 303.

[18] *De Scientia Christi*, IV, 31; V, 20.

citamente il primo conosciuto, perché la sua conoscenza è presupposta in ogni altra conoscenza. Ma la sua conoscenza diventa *esplicita* soltanto nella contuizione, ossia in quanto essa è risvegliata in noi dal sensibile.

La conoscenza di Dio è implicita in ogni conoscenza perché Dio è l'essere, la sua idea è l'idea dell'essere inclusa in ogni idea. Ora, l'idea dell'essere è la forma stessa dell'intelligenza, come l'Idea di Dio è lo stesso Verbo di Dio. Quindi dal momento che l'intelligenza pensa, enuncia il suo verbo, enuncia l'idea di Dio implicita in ogni verbo, in ogni conoscenza d'essere. Questo spiega perché si può arrivare a Dio sia per via di affermazione, sia per via di negazione. Per via di affermazione, portando all'infinito tutte le qualità create: facendo questo, l'intelligenza esplicita la sua idea implicita di essere al di là di tutto il creato, in virtù della sua potenza a tutto l'essere, ad esprimere l'Essere infinito, Dio stesso; in virtù, infine, della sua facoltà di contuizione che la fa passare dall'intuizione del creato e del finito al suo oggetto proprio: l'Essere increato e infinito.

Per via negativa, negando tutte le imperfezioni del creato per terminare al Perfetto e all'increato. Può sembrare strano che negando tutto, invece di arrivare al niente l'anima arrivi al Tutto e all'infinito. È perché la negazione, come l'affermazione, è solo un'esplicitazione dell'idea di Dio innata in essa, nel senso che, come abbiamo detto, l'intelligenza è il verbo dell'essere e che, appena enuncia il suo verbo, essa enuncia l'idea dell'essere infinito, implicita in ogni idea di essere ed esplicita nell'enunciazione dell'essere infinito raggiunto in essa al termine infinito di ogni affermazione di perfezione o di ogni negazione di imperfezione. Dio, il primo conosciuto implicito, diventa cosi l'ultimo conosciuto esplicito, perché egli è nel più intimo dell'anima e la sua idea è l'espressione stessa, implicita o integrale della sua intelligenza: «Iste autem ascensus fit per affirmationem et ablationem: per affirmationem a summo usque ad infimum; per ablationem ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non est illud. Ablationem sequitur semper amor... Qui sculpit figuram nihil ponit, immo removet, et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulchram. Sic notitia divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem» [19] .

Dio è nel più intimo dell'anima, è l'idea prima ed ultima dell'intelligenza. Più l'anima e l'intelligenza rientrano in se stesse e ricercano l'unità nel loro centro, insieme il più profondo e il più sublime, più conoscono Dio: nella conoscenza più perfetta, quella di presenza, mentre tutto quello che è al di fuori è conosciuto solamente per similitudine: «Cum sit cognitio aliquorum per praesentiam, aliquorum per similitudi-

[19] *In Hexaëm.*, II, 33; V, 342b.

nem, illa cognoscantur per praesentiam, ut dicit Augustinus; sed Deus est unitus ipsi animae per praesentiam; ergo Deus verius cognoscitur quam alia quae cognoscuntur per similitudinem»[20].

L'anima rientra al di dentro di sé con l'intelligenza, abbandonando poco a poco i dati dei sensi, i discorsi razionali con le loro immagini e i loro concetti per unirsi a Dio in una semplice intuizione: «Juvat autem nos ad veniendum ad illum summum superferri omnibus sensibus, operationibus intellectualibus quae sunt cum phantasmatibus annexae»[21]. Dio è la spiritualità e la semplicità assoluta; e non lo si trova né nella materialità sensibile né nella molteplicità razionale, ma nella semplicità spirituale dell'anima concentrata nel suo centro più intimo, il più vicino a Dio e il più in Dio: «Tunc in tali unione, virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit, quia idem est intimum et summum»[22].

Più l'anima si è semplificata, più è unita, più è in Dio e più lo conosce. Ma l'unione suprema che permette l'intuizione più perfetta è opera dell'amore che fa uno: «Et in vertice est unitio amoris et haec omnes trascendit»[23]. «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum»[24].

La conoscenza di Dio innata, in quanto implicita in ogni atto di intelligenza, si esplicita nella conoscenza delle creature, ma è perfetta soltanto nella misura in cui l'intelligenza rientra in se stessa e l'anima si unisce a Dio in sé, dopo aver rinunciato a tutto il creato: «Creaturae sunt media in deveniendo sive in via. non in termino, quia ille non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis»[25].

Rinunciando ad ogni creato e ad ogni molteplice l'anima rientra in sé, in Dio, e nello sguardo intuitivo dell'amore unitivo acquista la conoscenza più perfetta di Dio, relativa nell'ordine naturale, assoluta nell'ordine soprannaturale: «In amore Dei, ipsi gustui conjuncta est cognitio: optimus enim modus cognoscendi Deum est per experientiam»[26].

---

[20] *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, f. 3; I, 68b.
[21] *In Hexaëm.*, II, 32; V, 342a.
[22] *In Hexaëm.*, II, 31; V, 341b.
[23] *L. c.*, II, 29; V, 341a.
[24] *Itiner.*, VII, 4; e. m. 346.
[25] *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 3, ad 2; I, 75b.
[26] *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, ad 5; III, 775a.

II

LE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO

La conoscenza di Dio implica in sé la prova della sua esistenza; ma come esiste una conoscenza intuitiva, una conoscenza discorsiva ed una conoscenza sperimentale di Dio, così, secondo san Bonaventura, vi saranno diversi modi di provare l'esistenza di Dio. Ci sarà prima di tutto la prova a priori che corrisponde alla conoscenza intuitiva, in cui la stessa intuizione di quel che Dio è implica la sua esistenza. Vi saranno le prove a posteriori che corrispondono alla conoscenza discorsiva ed alla conoscenza sperimentale. Ma il Dottore Serafico non ignora che l'uomo non è né puramente discorsivo né puramente intuitivo. È per questo che, in lui, ogni prova a priori riveste ugualmente una forma discorsiva ed è, per qualche verso, a posteriori, mentre ogni prova a posteriori è guidata da un'intuizione a priori; nello stesso modo, se egli ha orrore della pura astrazione e se ha una preferenza per tutto ciò che è esistenziale e sperimentale, non ignora che l'esperienza ha un valore apodittico e filosofico soltanto se ricondotta ai grandi principi metafisici dell'essere e dell'intelligenza.

1. Argomenti a priori

Abbiamo visto che per san Bonaventura la conoscenza di Dio è *innata* o piuttosto — poiché, anche secondo lui, l'intelligenza umana nasce *tabula rasa*, cioè senza nessuna idea attuale ed esplicita — la conoscenza di Dio è la prima conoscenza, perché è *implicita* in ogni conoscenza. Ogni conoscenza, infatti, è conoscenza d'essere; ed ogni conoscenza d'essere implica la conoscenza dell'Essere che è la ragione e la somma assoluta di ogni essere possibile ed esistenziale. Dio è, infatti, per definizione o per ipotesi, l'Essere assoluto manifestato in ogni essere. La sua esistenza, dunque, è implicata in ogni essere: «Nomen enim Dei est proprium esse, quia est manifestissimum et quia perfectissimum et ideo est primum. Primo enim menti creatae innotescit esse; unde nihil manifestius. Perfectissimum est, quia quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; unde esse est proprium nomen Dei» [27].

Per chiunque sappia o ammetta, anche per semplice ipotesi, che Dio è l'essere *simpliciter*, è evidente che Dio è, perché l'essere è. In questo, vi è un'intuizione, un'evidenza a priori. Ma essa non è dell'ordine pura-

[27] *In Hexaëm.*, II, III, 11; e. D. 129.

mente logico; e non si potrà accusare san Bonaventura di passare indebitamente dall'ordine logico e ideale all'ordine reale, perché egli fin dal principio si stabilisce nel reale e nel reale esistenziale che implica l'Essere esitenziale. D'altra parte, è un'evidenza a priori, né è sottomessa alle condizioni umane del sapere discorsivo, perché questa evidenza include un ragionamento a posteriori implicito: se l'essere relativo è, l'essere assoluto è; ora, l'essere relativo è, è un fatto di esperienza universale; dunque l'Essere assoluto è. Questo è implicito, e tutti gli argomenti a posteriori espliciti esprimono solo discorsivamente questa prima evidenza che per san Bonaventura è un'intuizione o piuttosto una contuizione: una «visione con», una visione dell'assoluto con e attraverso il relativo.

Quanto al valore di questa evidenza a priori, esso dipende chiaramente dalla necessità a priori dell'essere in sé, necessità implicata in tutti gli argomenti a posteriori, da quelli di san Tommaso come da quelli di san Bonaventura. La necessità a priori dell'essere assoluto senza causa, perfetto, eterno è implicata nell'essere stesso e nella sua nozione. Essa è evidente alla nostra ragione in sé, intuitivamente. L'intelligenza percepisce intuitivamente che l'Essere in sé è necessario. La conclusione dal contingente all'assoluto, dall'imperfetto al perfetto è solo l'esplicitazione di questa intuizione. La ragione esplicita a se stessa questa intuizione col ragionamento che si è chiamato 'argomento ontologico' e che è esso stesso implicato in ogni argomento a posteriori, poiché il causato implica la Causa prima soltanto perché la Causa prima è necessaria in sé; l'imperfetto implica il Perfetto solo perché l'infinitamente Perfetto è necessario in sé. Vi è qui una necessità di essere e una necessità di ragione, che è evidente in sé, la cui evidenza è esplicitata dal ragionamento e che implica, per uno spirito moderno, la dimostrazione che un'evidenza di ragione è un'evidenza d'essere, poiché finalmente l'evidenza è vista dalla nostra ragione ed importa che questa evidenza di ragione implichi una necessità oggettiva di essere.

Ma seguiamo san Bonaventura nella sua dimostrazione a priori, già a posteriori per la forma discorsiva che egli le dà e per il suo punto di partenza nell'essere esistenziale: «Primo defigat [homo]: aspectum in ipsum esse, et videat ipsum esse adeo in se certissimum quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse»[28]. È l'essere imperfetto percepito dai sensi che implica l'essere perfetto percepito dall'intelligenza e che implica in sé la sua esistenza, poiché se non esistesse non sarebbe l'essere perfetto, ragione d'essere di tutti gli esseri esistenti.

San Bonaventura può dunque concludere: «Deum esse veritas est

[28] *Itiner.*, V, 3; e. m. 332.

evidens in se et in probando, In se, quia sicut principium cognoscimus in quantum terminos [cognoscimus] et quia causa praedicati clauditur in subjecto, ideo seipsis sunt evidentia, sic in proposito: nam Deus, sive summa veritas, est ipsum esse quo nihil melius cogitari potest; ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subjecto»[29]. Come la proposizione 4 + 3 = 7 è evidente in sé, perché il predicato è contenuto nel soggetto, così la proposizione: Dio è – è evidente in sé, poiché l'esistenza è implicata nel soggetto, che non sarebbe Dio se non esistesse, giacché non sarebbe il Perfetto che implica l'esistenza, ragione dell'esistenza di tutti gli esseri e di tutti i valori di essere. In questo vi è una necessità dell'essere in sé ed una necessità della ragione: *ergo non potest non esse* [necessità d'essere] *nec cogitari non esse* [necessità di ragione]. San Bonaventura dunque non si richiude nella ragione e nella sola logica. Quindi in lui non esiste un passaggio illegittimo dall'ordine ideale all'ordine esistenziale, ma soltanto l'affermazione del parallelismo tra l'ordine dell'essere e quello della ragione, nell'intuizione razionale dell'essere e delle sue necessità immanenti.

2. Argomenti a posteriori

Nell'argomento ontologico fondato sulla necessità dell'essere e sulla necessità della ragione, necessità percepita per intuizione o contuizione dell'essere e delle sue esigenze metafisiche e razionali, san Bonaventura ha posto solidamente la base dell'argomentazione a posteriori delle prove dell'esistenza di Dio. Ciascun argomento a posteriori, infatti, presuppone le necessità dell'essere e della ragione in sé: necessità di un primo motore in sé; necessità di una prima ed ultima causa; necessità dell'assoluto in sé; necessità dell'unità. Ora, questa necessità in sé non è altro che l'esigenza dell'essere in sé percepita in una intuizione intellettuale ed esplicitata nell'argomentazione a priori, ossia l'argomento ontologico. Ma questa necessità in sé a priori è percepita per *intuizione*, e chi è abituato alla sola chiarezza del discorso razionale può non percepirla. È per questo che il Dottore Serafico passa all'argomentazione a posteriori, in particolare nella questione disputata *De mysterio SS. Trinitatis*, ove egli apporta venti argomenti di ragione e nelle *Collationes in Hexaëmeron* in cui gli argomenti sono ridotti a dieci e suddivisi, come nella questione disputata, in tre vie, ma secondo una differente concezione.

Vediamo prima di tutto l'argomentazione della questione disputata: *Quaeritur ergo utrum Deum esse sit vero indubitabile? Et quod sic osten-*

[29] *I Sent.*, d. 8, p.1, a. 1, q. 2, concl.; I, 155a.

ditur triplici via [30]. La prima via è basata sui diversi appetiti d'infinito che esistono in noi e che implicano l'esistenza dell'Infinito, in virtù del principio di causalità finale. La seconda via si fonda sul contingente, il relativo e l'imperfetto nel mondo, che implicano l'esistenza del necessario, dell'assoluto e del perfetto, in virtù del principio di causalità efficiente e di ragione sufficiente. La terza via ritorna sulla necessità di Dio in sé, in modo che l'argomento ontologico è nello stesso tempo base e coronamento di tutto l'edificio delle prove dell'esistenza di Dio. Soltanto che quello che era in principio un argomento a priori qui diventa, razionalmente, un argomento a posteriori esplicito.

a. - *Prima via: causa finale*

1. *Il desiderio del sapere.* - Il desiderio del sapere infinito è innato alla natura umana; ora, questo desiderio implica l'esistenza della verità infinita, dunque la Verità infinita esiste. È la conseguenza del principio metafisico: *desiderium naturale non potest esse inane.* Perché un desiderio senza fine reale significherebbe un effetto senza causa proporzionata. Il principio di causalità finale ha lo stesso rigore e significa la stessa esigenza assoluta di essere della causa efficiente. Il suo valore probativo è identico. Ed è questo il senso profondo di tutti gli argomenti della prima via bonaventuriana basata su l'*appetitus sapientiae*, l'*appetitus beatitudinis*, l'*appetitus pacis* e l'*appetitus veri.*

Tuttavia, il modo di procedere di san Bonaventura non ha questa forma immediata di esposizione. Esso è in dipendenza della conoscenza della verità e della Verità assoluta che, per lui come per sant'Agostino, non è un'astrazione, ma il Dio vivente e concreto. La sua argomentazione, dunque, si basa sull'esistenza della verità come tale: «Prima [via] est ita: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile» [31]. Ora: «Insertus est mentibus hominum appetitus sapientiae, quia dicit Philosophus: Omnes homines scire desiderant: sed sapientia maxime appetibilis est sapientia aeterna: ergo illius sapientiae potissime insertus est appetitus menti humanae. Sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti; ergo oportet quod illius summae sapientiae notitia qualiscumque sit menti humanae impressa. Sed hoc est primo scire ipsum Deum vel Sapientiam esse: ergo, ecc.» [32].

La conclusione immediata è: *Ergo Deum esse est omnibus rationabi-*

---

[30] *De mysterio SS. Trinitatis*, q. 1, a. 1; V, 45a.

[31] *Ibidem.*

[32] *L. c.*, n. 6; V, 46a.

libus impressum. Ciò dimostra che l'esistenza di Dio *est verum indubitabile.* Il procedimento può sembrare un po' strano. È la forma bonaventuriana e agostiniana per provare l'esistenza della Verità in sé dal fatto dell'esistenza della verità in noi. Ma siccome questa verità è un *appetitus*, l'argomento ritorna a provare l'esistenza di Dio, Verità in sé, dal desiderio naturale che è in noi, desiderio naturale perché «omnibus impressum», e desiderio che non può essere vano, a meno di supporre un effetto senza causa, ciò che è metafisicamente impossibile.

2. - Il secondo argomento relativo alla finalità è quello del desiderio della beatitudine: *appetitus beatitudinis*; il cui senso è: nell'uomo esiste un bisogno di beatitudine infinita; questa beatitudine infinita non può essere altro che Dio; dunque Dio esiste, in virtù dello stesso principio che il desiderio naturale non può essere vano.

In conformità al suo procedimento, san Bonaventura prova anzi tutto che questo desiderio esiste, che esso importa una conoscenza innata di Dio e che questa conoscenza è la verità indubitabile che importa la verità dell'esistenza di Dio: «Itam appetitus beatitudinis adeo est nobis insertus ut nullus possit dubitare de altero utrum velit esse beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus; sed beatitudo consistit in summo bono quod Deus est: ergo si talis appetitus sine aliqua notitia esse non potest, necesse est quod notitia qua scitur summum bonum, sive Deum, esse, sit inserta ipsi animae»[33].

La stessa dimostrazione vale per l'*appetitus pacis* e per l'*amor veri* che troveranno piena soddisfazione solo in Dio, in Colui che è la risposta suprema a tutte le nostre tendenze, al nostro cuore che è inquieto e senza riposo finché non riposi in Dio, pienezza dell'amore e della verità.

b. - *Seconda via: causa efficiente*

Si tratta di dieci argomenti tratti dalle diverse manifestazioni della contingenza del mondo, la quale contingenza implica l'esistenza dell'essere necessario in virtù della necessità in sé dell'essere necessario espressa nell'argomento ontologico e nel principio di causalità.

1. «Si est posterius, est et prius, quia posterius non est nisi [sit] a priori [prius]: si ergo est universitas posteriorum, necesse est esse ens primum. Si ergo necesse est ponere aliquid esse prius et posterius in creaturis, necesse est universitatem creaturarum inferre et clamare primum Principiumi»[34]. L'argomento è tratto dalla necessità logico-metafisica

[33] *L. c.*, n. 7; V, 46a.
[34] *L. c.*, n. 11; V, 46b.

implicata nel fatto che il dopo include il prima; e, poiché nel finito non si può procedere all'infinito, si deve arrivare ad un primo che non abbia alcun prima. È già una forma della contingenza che include il necessario, forma espressa più esplicitamente nel secondo argomento.

2. «Si est ens ab alio, est ens non ab alio; quia nihil educit se ipsum de non esse in esse; ergo prima ratio educendi necesse est quod sit in ente primo quod ab alio non educitur. Si ergo ens ab alio dicitur esse ens creatum, et ens non ab alio dicitur ens increatum quod Deus est, omnes entis differentiae inferunt Deum esse» [35]. È l'essere necessario, *a se*, che è implicato in ogni essere che non abbia in sé la propria ragione di essere, e che dunque l'avrà nell'altro, e finalmente nell'ultimo altro che ha la sua ragione di essere in sé, giacché nel finito non si può procedere all'infinito.

3. «Si est ens possibile, est ens necessarium» [36]. Il possibile non ha in sé la sua ragione d'essere; l'essere possibile, dunque, implica l'esistenza dell'essere necessario, che è necessariamente e che è la ragione di essere di tutti i possibili.

4. «Si est ens respectivum [i. e. relativum], est ens absolutum: quia respectivum numquam terminatur nisi in absolutum» [37]. Il relativo, come il possibile, non ha la sua ragione d'essere in sé; dunque implica l'esistenza dell'essere assoluto che la ha in sé.

5, 6, 7, 8, 9, 10. Anche l'essere *secundum quid* implica, per la stessa ragione, l'essere *simpliciter*; l'essere *propter aliud* include l'essere *propter se*; l'essere per partecipazione include l'essere per essenza; l'essere in potenza include l'essere in atto; l'essere composto include l'essere semplice; l'*ens mutabile* include l'*ens immutabile* [38]. Quest'ultimo argomento è quello del primo motore aristotelico; ma in fine tutti gli argomenti possono ridursi all'argomento della contingenza, dell'essere che non ha in sé la propria ragione d'essere e che dunque implica l'esistenza dell'essere necessario che ha in sé la propria ragione d'essere e la ragione d'essere di tutti gli altri, l'Essere che è da sé, necessario, assoluto, semplice, per sé, per essenza, in atto, immobile ed immutabile.

È l'esigenza dell'argomento ontologico — espressione delle esigenze parallele dell'essere in sé e della ragione in sé — manifestata esplicitamente nei principi di causalità e di ragione sufficiente davanti alle diverse forme della contingenza esistenziale.

---

[35] *L. c.*, n. 12.
[36] *L. c.*, n. 13.
[37] *L. c.*, n. 14.
[38] *L. c.*, nn. 15-20.

c. - *Terza via: necessità della verità in sé*

Dunque è falso che san Bonaventura conosca solo l'evidenza immediata dell'esistenza di Dio manifestata nell'argomento a priori e che ignori le esigenze critiche e la necessità per l'uomo reale degli argomenti a posteriori. In fondo, tutti gli argomenti di san Bonaventura — e sono numerosi: comprendono tutti quelli di san Tommaso e molti altri ancora del medesimo valore — tutti questi argomenti sono a posteriori, poiché basati sull'essere esistente di fatto, anche se l'esperienza serve solo a manifestare la necessità dell'essere in sé indipendente da ogni esperienza e da ogni empirismo. Questa necessita in sé dell'argomento ontologico, che implica una necessità metafisica assoluta indipendentemente da ogni esperienza e da ogni empirismo, è l'origine del valore metafisico ed assoluto di tutte le prove a posteriori che la presuppongono tutte. È per questo che san Bonaventura vi ritorna nella terza via per ridurre all'evidenza discorsiva quel che in fondo è un'evidenza intuitiva: «Omne verum quod est adeo certum quod non potest cogitari non esse est verum indubitabile; sed Deum esse est hujusmodi; ergo; ecc.». Ed egli lo dimostra: 1) «Deus nequit intelligi non esse», poiché per Dio noi intendiamo l'essere necessario implicato in ogni essere contingente; 2) «Deus est quo nihil majus cogitari potest», ma se non esistesse, si potrebbe pensare qualche cosa di superiore; 3) «Ens quo nihil majus potest cogitari est talis naturae quod non potest cogitari nisi in re, quia si est in cogitatione sola, jam ergo non est ens quo nihil majus cogitari possit; ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est quod tale ens sit in re, quod non potest cogitare non esse»; 4) «Nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem», dunque la prima Verità esiste; 5) «Nullo modo contingit enuntiare Deum non esse quin cum hoc enuntietur Deum esse. Et hoc patet sic: quia si nulla veritas est, verum est nullam veritatem esse; et si hoc est verum, aliquid est verum; et si aliquid est verum, primum verum est; ergo si non potest enuntiari Deum non esse, [ergo] nec cogitari»; 6) «Item nullus potest ignorare hanc [propositionem] esse veram: optinum est optimum, seu cogitare ipsam esse falsam; sed optimum est ens completissimum; omne autem ens completissimum hoc ipso est in actu; ergo si optimum est optimum, optimum est» [39].

A prima vista, si tratta di pure speculazioni logiche. Ma sarebbe del tutto falso attribuirvi un puro valore di ideale e di logica verbale: ogni dimostrazione si riferisce all'essere reale, l'atto e l'esistenza del quale è considerato come il supremo valore *quo majus cogitari nequit.* Il valore della prima dimostrazione, evidentemente, dipende dal valore oggettivo

[39] *L. c.*, nn. 21-29.

della ragione; ma dovrebbe essere accettato da tutti coloro che ammettono questo valore. Che non gli si opponga un passaggio illegittimo dall'ordine logico e ideale all'ordine reale, poiché tutto il ragionamento è basato sull'esistenza dell'essere reale. Che non gli si opponga la pretesa identità del ragionamento: io penso una montagna d'oro, dunque la montagna d'oro esiste. Perché per la logica e per la ragione non vi è necessità alcuna che la montagna d'oro esista; mentre invece per la logica e la ragione vi è la necessità che l'essere necessario esista, che «quello di cui non si può pensare niente di migliore» esista, che la Verità esista se qualche verità esiste.

Ma, in fondo, si tratta solo di forme discorsive di quell'intuizione prima che sta alla base di tutte le nostre dimostrazioni e dello stesso principio di causalità: della necessità metafisica e razionale di un primo Principio e di una prima Causa non causata, senza la quale niente esisterebbe e niente potrebbe spiegarsi. Chi non lo vede non è ragionevole e con lui non si può discutere. «Credo ut intelligam». Se invece qualcuno vuole dubitare per principio, si chiude all'evidenza stessa e qualsiasi dimostrazione diventa inutile.

Come dice san Bonaventura, il dubbio sull'esistenza di Dio dimora soltanto in coloro che non hanno un vero concetto di Dio, *sicut gentiles Deum cogitabant quidquid supra hominem erat*; ma non in coloro che ne hanno un vero concetto, che cioè lo concepiscono come l'Essere che è la ragione d'essere di tutto ciò che è, la Causa allo stesso tempo immanente e trascendente per cui e in cui tutto ciò che è, è.

Nell'ultimo scritto della sua vita, le *Collationes in Hexaëmeron*, san Bonaventura non fa menzione né dell'argomento a priori né dell'argomento della finalità, ma riprende tutti gli argomenti della causa efficiente, che ridistribuisce in tre categorie: la *via ordinis*, la *via originis* e la *via completionis*.

a) Secundum *viam ordinis*: 1. «Si est posterius, est prius et primus». 2. «Si est minimum. est magis et perfectissimum». 3. «Si est propter aliud, est propter se». È l'esigenza dell'essere necessario dimostrata dai gradi di essere, il dopo che esige il prima ed il primo; l'imperfetto che implica il perfetto, il da un altro che inferisce il da sé, sempre in virtù dell'essere necessario in sé.

b) Secundum *viam originis*: 1., «Si est ens causatum est ens causans». 2. «Si est ens per participationem est ens per essentiam». 3. «Si est ens per compositionem, est ens per simplicitatem». I due termini del giudizio sono correlativi; l'uno implica l'altro e l'esistenza dell'essere necessario senza causa, da sé, semplice e assoluto.

c) Secundum *viam completionis*: 1. «Si est ens potentiale, est ens actuale». 2. «Si est ens mutabile, est ens immutabile». 3. «Si est ens

secundum quid. est ens simpliciter». 4. «Si est ens dependens, est ens absolutum».

Poiché l'essere potenziale, mutabile, relativo non ha in sé la sua ragione d'essere, esiste dunque un essere che è in atto, immutabile, semplice e assoluto e che ne è la causa efficiente e la ragione sufficiente.

E san Bonaventura conclude: «Hae igitur speculationes originis, ordinis, completionis, ducunt ad illud esse primum quod repraesentant omnes creaturae. Illud enim esse est primum, summum, propter seipsum, incausatum, simplex, uniforme, actuale, immutabile, independens, extra genus. Hoc ergo nomen primi esse scriptum est in omnibus rebus»[40].

Qui c'è un'intuizione evidente in sé. Se san Bonaventura non ignora la necessità del discorso e della dimostrazione razionale a posteriori, tuttavia è sempre all'intuizione che egli ritorna, all'intuizione, frutto di tutta l'anima, cuore e intelligenza la quale, se non è accecata dalla volontà deliberata, non può che «vedere» chiaramente l'esistenza di Dio nell'esistenza di ogni creatura. Essa la vede prima in un'intuizione *implicita* che dice ad ogni cuore puro e ad ogni anima semplice che Dio esiste; poi in un'intuizione *esplicita* che conclude ogni ragionamento sia a priori sia a posteriori con la semplice affermazione: Dio esiste. Il discorso ha solo esplicitato la prima intuizione, implicitamente evidente in sé: «Omnem enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum. Unde secundum majorem et minorem completionem quam habent, quaedam magnis, quaedam majoribus, quaedam maximis vocibus clamant Deum esse»[41].

[40] *In Hexaëm.*, II, 3, 12-18; e. D. 130-132.

[41] *De mysterio SS. Trinitatis*, q, 1, a. 1, concl.; V, 49a.

V. FILOSOFIA E TEOLOGIA NELL'INSEGNAMENTO DI S. BONAVENTURA *

Una delle preoccupazioni conciliari e post-conciliari è l'aggiornamento dell'insegnamento della teologia nei Seminari e nelle nostre Facoltà ecclesiastiche. Ad una teologia astratta, verbale, filosofica o positivistica, il Concilio vuole che si sostituisca una teologia più concreta, biblica, pastorale, Kerigmatica. Ora lo spirito bonaventuriano concreto, affettivo, pratico, con il suo attaccamento alla Sacra Scrittura e la sua diffidenza circa l'invasione, nel suo tempo, della filosofia nella teologia, ci sembra rispondere alle necessità odierne dell'insegnamento teologico. Mente equilibrata, il Dottore Serafico ci potrà indicare la via giusta da seguire, evitando tutti gli eccessi ai quali porta facilmente ogni reazione.

E siamo in tempi di reazioni: del presente contro il passato, della teologia positivistica biblica contro la speculazione scolastica; del concreto contro l'astratto, della Scrittura contro la filosofia. Con il pericolo dell'abbandono di ogni approfondimento intellettuale, per perdersi in affermazioni catechistiche o in divagazioni esistenzialistiche più atte a porre problemi che non a darne le soluzioni.

Il Dottore Serafico fa della teologia una scienza pratica, ma nello stesso tempo egli non disdegna le profonde investigazioni circa i misteri della fede essendo la teologia, per lui come già per S. Anselmo, la «fides quaerens intellectum», la ricerca dell'intelligenza della fede, sia per rispondere alle obiezioni degli increduli e sciogliere le contraddizioni apparenti delle diverse verità da credere, sia per una contemplazione più profonda in vista di un più grande amore ed una vita più cristiana e più santa.

Il Dottore Serafico combatte, da una parte, l'invasione esagerata della filosofia nella teologia, l'abbandono di Agostino per Aristotele, dei Padri per i filosofi, della Scrittura per la metafisica; ma egli difende pure il valore proprio della filosofia e la sua utilità e indispensabilità per lo studio e lo sviluppo della teologia.

---

* In MF 67 (1967) 237-245.

Ed è il vero rapporto bonaventuriano fra filosofia e teologia che vorremmo esporre in questo breve studio, dopo aver accennato alla dottrina del Serafico sullo scopo pratico e pastorale della stessa teologia.

1. Scopo della Teologia

Scrive uno studioso moderno del Dottore Serafico: «San Bonaventura non vuol saperne di una teologia che sia una pura speculazione... Egli vuol essere teologo solo per diventare un santo. Non vuol insegnare una teologia che sia solo una scienza, vuol insegnare la «santa teologia» o «teologia della santità» [1].

Ed ecco le parole stesse del Serafico: «Nihil est appetendum nobis scire nisi ut sanctiores fiamus, et in sapientia, quae ad Deum est, proficiamus; alioquin est perditio temporis in doctrina» [2]. Farci santi per portare gli altri alla santità, tale è lo scopo della teologia. Fuori di questo fine, non vi è che perdita di tempo e vana curiosità: «Mortificandus est ergo scientiae appetitus, ne etiam plus quam oportet sapiamus» [3].

La lettura della Sacra Scrittura stessa, che è la fonte della teologia, può essere vana e pericolosa se non tende a renderci migliori: «Neque enim in Sacra Scriptura, ut sciamus tantum scrutamur, sed ut boni fiamus» [4].

Come rilevava già Sant'Antonino, e come dimostrano le stesse opere del Serafico, questi «omnem veritatem quam percipiebat intellectu ad formam orationis et laudationis divinae reducens, continuo ruminabat affectu» [5]. È lo scopo stesso della teologia e della predicazione cristiana: ordinare lo studio e tutta la vita all'orazione ed alla lode di Dio.

2. Scrittura e Filosofia

La teologia è «fides quarens intellectum», l'intelligenza della fede e della Sacra Scrittura sulla quale essa è fondata. Ma la penetrazione intellettuale della Scrittura, il suo approfondimento razionale e la sistematizzazione della conoscenza che ne risultano si opera mediante la filosofia. Quale sarà dunque il posto di questa nella teologia ed il suo rapporto alla Scrittura?

---

[1] J. C. Bougerol, OFM, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Tournai, Desclée, 1961, p. 157.

[2] *In Hexaëm.*, vis. 3, col. 7, n. 22; ed. F. Delorme, Ad Claras Aquas 1934, p. 220.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, l.c.

[5] Cit. in *Sancti Bonaventurae opera omnia*, t. X, p. 35.

A Parigi, Bonaventura aveva fatto regolarmente il corso di filosofia nella «facultas artium» prima di frequentare il corso di teologia. Diventato professore, adopera la filosofia nella sua sistematizzazione teologica e, nella sua opera monumentale del Commento alle Sentenze, dimostra una profonda conoscenza dei filosofi ed una stima profonda per il Filosofo, Aristotele.

Ma quando vide, nell'insegnamento teologico, la metafisica soppiantare la Sacra Scrittura, il sillogismo astratto e razionalistico prendere il sopravvento sulla contemplazione affettiva dei misteri, Aristotele ed i filosofi acquistare un'autorità pari o superiore ad Agostino ed ai Padri della Chiesa, egli reagisce energicamente nelle sue *Collationes* o conferenze universitarie, accusando i teologi di miracoli contrari a quelli di Cristo, che cambiavano l'acqua in vino, mentre quelli cambiavano il vino della Scrittura nell'acqua della filosofia: «Non enim (dice) est tanta aqua scientiae philosophicae admiscenda vino Sacrae Scripturae, ut vinum in aquam transmutetur... Sed moderno tempore fit mutatio vini in aquam, et panis in lapidem, contra Christi miracula»[6].

C'è un gran pericolo nell'abbandono della Sacra Scrittura per affidarsi alla filosofia nella ricerca della verità: «Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum... Unde magistri cavere debent, ne nimis commendent et appretientur dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat aquas Siloe, in quibus est summa perfectio, et vadat ad aquas philosophorum, in quibus est aeterna deceptio»[7].

Nel suo sforzo per riportare la teologia alla sua vera sorgente ed al suo fondamento, che è la Scrittura, San Bonavenlura è, ante litteram, pienamente nello spirito del Vaticano II. Ma sbaglierebbe chi volesse appoggiarsi sul Dottore Serafico per escludere ogni filosofia dalla teologia, per combattere ogni speculazione e sistematizzazione dottrinale e ridurre la teologia ad un cumulo di testi scritturistici, come certi vorrebbero oggi, in una esagerata reazione antiscolastica.

S. Bonaventura, nella sua opera principale che non ha mai sconfessato, si serve volentieri della filosofia e dei filosofi. Se alla fine della sua vita, nelle sue *Collationes*, reagisce contro l'invadenza pericolosa della scienza profana nella teologia, lo fa solo contro gli eccessi della speculazione filosofica, non contro l'uso razionale della filosofia. Egli sa che l'esposizione dottrinale della Scrittura implica l'uso di certi termini filosofici già adoperati dai Padri per combattere le eresie, sciogliere le contraddizioni apparenti e dare l'intelligenza della fede.

---

[6] *In Hexaëm.*, vis. 3, col, 7, n. 14; ed. cit. p. 217.

[7] *In Hexaëm*, XIX, 12; *Op. omnia*, V 422.

Quindi egli dice: «Quodsi verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis et confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere, maxime cum multae sint quaestiones fidei quae sine his non possent terminari» [8]. Come parlare della Trinità, dell'Incarnazione e di tante altre verità della fede senza i concetti filosofici di persona, sostanza, natura, materia, forma, ecc.?

La teologia è la Scrittura resa intelligibile: «Sacra Scriptura est de credibili ut credibili; theologia de credibili ut facto intelligibili» [9]. Rinunziare alla speculazione intellettuale sarebbe rinunziare alla teologia: «Subiectum theologiae... est credibile prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis» [10].

Un pensatore moderno, Claude Tresmontant, ravvisa la grande debolezza del cristianesimo attuale nell'abisso che si è creato fra l'intelligenza secolare con lo sviluppo straordinario dell'istruzione ed il progresso della scienza, e, d'altra parte, l'intelligenza della fede, dove lo scienziato come il popolo non trova più niente che possa controbilanciare il sapere profano. Mentre questo gli è sorgente di ogni soddisfazione intellettuale, per la fede egli deve accontentarsi di credere senza capire nulla.

Ora, secondo la dottrina cattolica, la fede non è cieca e chiede un atto d'intelligenza. «Il cristianesimo, dice Tresmontant, è, allo stesso tempo che una vita, una contemplazione, una conoscenza, una luce. È proprio questo punto che tradisce la grande debolezza, la malattia contemporanea del cristianesimo. Si insiste vivamente, da un mezzo secolo, che il cristianesimo è vita; ma poco a poco si è dimenticato che è anche verità e luce, contemplazione e conoscenza... Così il cattolico moderno è diviso in due: da una parte, le cose che *sa,* le cose che *comprende,* l'ordine delle cose in cui esercita l'intelligenza e la ragione. E poi, dall'altra, l'ordine delle questioni in cui rinuncia a far penetrare la ragione e l'intelligenza, giacché quest'ordine, l'ordine religioso, è ritenuto estraneo all'attività dell'intelligenza, e della ragione. È l'ordine della fede» [11].

Bonaventura non vuole questo dualismo contro natura: per lui la religione è vita e amore; ma è pure conoscenza, intelligenza, luce. E questo suppone una teologia affettiva e speculativa, che sgorga dalla meditazione della Scrittura, espressa per l'intelletto della chiarezza dei concetti filosofici.

---

[8] *De tribus quaestionibus*, n. 12; VIII, 335b.

[9] *I Sent.*, Prooem, q. 2, ad. 4; I, 11b.

[10] *Ibid.*, q. 1, concl.; I, 7b.

[11] Claude TRESMONTANT, *Fideismo e razionalità della fede,* in *Studi cattolici,* VI-VIII, 1967, pp. 409ss.

3. Filosofia e Teologia

Per San Bonaventura, la teologia è la sistematizzazione dottrinale e l'approfondimento delle verità contenute nella Sacra Scrittura con l'ausilio della filosofia, 'ancilla theologiae'. Ma quale sarà questa filosofia? una filosofia pura, indipendente dalla Rivelazione, ovvero una filosofia cristiana, sottomessa alla fede?

Su questo punto fondamentale non concordano gli studiosi di San Bonaventura; anzi i più eminenti specialisti della storia della Scolastica sono in piena contraddizione fra loro. Etienne Gilson, che ha scritto il bel libro *La philosophie de Saint Bonaventure*, arrivato alla terza edizione nel 1953, fa del Dottore Serafico un *filosofo cristiano,* la cui dottrina sarebbe in completa dipendenza dalla fede che dà alla filosofia cristiana tutta la sua superiorità sulle filosofie pagane cadute fatalmente in molti errori.

Invece Fernand van Steenberghen, eminente professore all'Università di Lovanio, anche nella sua ultima opera del 1966, *La philosophie au XIII^e siècle,* prende posizione contro Gilson e afferma l'esistenza di una *filosofia pura* in San Bonaventura, mentre, la 'filosofia cristiana' che Gilson pretende di scoprire nelle opere del Serafico sarebbe una filosofia basata sulla fede e, di fatto, solo una teologia. Dice van Steenberghen: «Gilson ha avuto torto di presentare come una 'filosofia di San Bonaventura' un esposto mutilato della sua teologia» [12]. Ciò che scriveva già nel suo *Siger de Brabant* nel 1942, il professore di Lovanio lo conferma nella sua ultima opera e aggiunge: «Da parte mia, stimo che sia possibile e legittimo ricostituire la filosofia di S. Bonaventura alla luce delle indicazioni che dà lui stesso sul suo concetto della filosofia, e con l'aiuto del materiale filosofico iscritto abbondantemente nei suoi scritti teologici» [13].

Contro Gilson che affermava: «Se filosofia è uguale a ragione pura, non esiste una filosofia bonaventuriana» [14]. Esiste invece se filosofia cristiana significa ragione guidata dalla fede. E questa è la posizione di Gilson, mentre van Steenberghen non ammette l'esistenza di una filosofia cristiana, e cionondimeno ammette una vera filosofia, una 'filosofia pura' in S. Bonaventura.

Rimettiamo ad un'altra sede l'esposizione più ampia della questione per sapere chi dei due abbia ragione — ciò che importa molto per il rapporto bonaventuriano fra teologia e filosofia — e portiamo qui le conclusioni di un nostro studio personale che si troverà in una nuova edizio-

---

[12] F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, Louvain 1942, p. 463.

[13] IDEM, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 220.

[14] *La philosophie de S. Bonaventure*, 3 ed., p. 387.

ne del nostro *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana* [15]. Ed ecco le nostre conclusioni.

1. S. Bonaventura distingue perfettamente la teologia dalla filosofia: «Super *fidem* fundata est scientia theologica; sicut scientiae philosophicae super *prima principia sua* fundantur, ita scientiae Scripturae fundantur super articulos fidei» [16].

Il Dottore Serafico distingue dunque chiaramente la filosofia dalla teologia, in quanto quella è fondata sui primi principi della ragione, mentre quella lo è sulla Rivelazione e la fede. Non solo distingue, ma afferma che la filosofia dà una certezza assoluta, mentre la teologia dà la sola certezza della fede, cui si può non acconsentire: «Dicendum quod quadruplex est certitudo, scilicet demonstrationis, auctoritatis, internae illuminationis et exterioris persuasionis. *Prima certitudo est cui resisti non potest; in illa cogitur homo assentire, velit nolit...* Alia est certitudo auctoritatis, et haec fidem generat» [17].

Come può dunque il Gilson affermare che S. Bonaventura non distingua la filosofia dalla teologia, o che la filosofia del Serafico sia basata sulla fede?: «Refusant d'accepter le terrain commun de la pure raison [la philosophie de St. Bonav.] s'exclut de la communion des intellects simplement humains. On n'y entre que par un acte de foi... Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne» [18]. Affermazioni gratuite, queste, che non tengono conto delle chiare distinzioni bonaventuriane, come dimostreremo meglio altrove.

2. S. Bonaventura inoltre, come abbiamo già notato, difende la certezza della filosofia fondata sui primi principi: «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa; scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia» [19]. Ancora: «Omnes hae scientiae [philosophicae] habent regulas certas et infallibiles» [20]. Non si potrebbe affermare con più forza il valore proprio della filosofia e la sua autonomia riguardo alla teologia e alla fede. E testi di questo genere si potrebbero moltiplicare indefinitamente. La certezza della filosofia supera quella della fede: «Quod quis cognoscit scientiali cognitione sic novit quod eo *dubitari non potest*; qui autem novit aliquid cognitione fidei potest de eo dubitare, sicut patet» [21].

---

[15] P. Leo VEUTHEY, *S. Bonaventurae Philosophia christiana*, Romae 1943; edizione già esaurita da molti anni.

[16] *De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 13; V, 476a.

[17] *In Ioan.*, prooemium, 10, 1; VI, 243.

[18] E. GILSON, *La philosophie de saint Bonav.*, 3° édit., Paris 1953, p. 387.

[19] *De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 5; V, 474.

[20] *Itinerarium*, c. 3, n. 7; V, 323.

[21] *III Sent.*, d. 23 a. 1 q. 4, ad 4; III, 481a.

Tutto questo sembra dare ragione a van Steenberghen contro Gilson, per il quale la filosofia di S. Bonaventura è del tutto dipendente dalla fede e dalla teologia.

Intanto contro il professore di Lovanio dobbiamo dire che se il Serafico *distingue* molto bene la filosofia dalla teologia, egli non la s e p a r a mai. È, la sua, una *filosofia cristiana*: filosofia in quanto è fondata sulla ragione e sui primi principi; *è cristiana* però in quanto è illuminata dalla fede e dalla Rivelazione.

3. La ragione umana, certa e infallibile *per sé* nell'ordine naturale, spesso cade nell'errore in ragione del suo indebolimento conseguente al peccato. Ha dunque praticamente bisogno del controllo della fede e della Rivelazione. Così la filosofia è cristiana di *fatto*, sebbene non *di diritto*.

4. Ma è cristiana e *deve* essere cristiana la filosofia integrale, perché pone questioni che non si possono risolvere nell'ordine naturale, ma solo soprannaturalmente per mezzo della Rivelazione, come quelle sul fine dell'uomo concreto, o sulla natura dell'Ente assoluto, ossia di Dio in sé. Dice il Serafico: «Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat: hoc est impossibile quin cadat in errorem, nisi sit *adiutus lumine fidei*, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum... Si aliter credis, insanis circa Deum» [22]. «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras» [23].

CONCLUSIONE

Errano dunque quelli che vogliono che San Bonaventùra *separi* la filosofia dalla teologia; ma errano altrettanto quelli che pretendono che il Dottore Serafico non *distingua* la filosofia dalla teologia e neghi alla prima ogni valore ed ogni certezza indipendentemente dalla Rivelazione[24].

---

[22] *De donis Spiritus Sancti,* coll. 4, n, 13; V, 476a.

[23] *Ibid.*, l.c.

[24] Dice il Gilson: «En un certain sens... on a raison de dire qu'il existe une distinction formelle ente la philosophie et la théologie en cette doctrine; mais, après l'avoir posée comme réelle, saint Bonaventure la nie comme illégitime... Saint Bonaventure ne l'a pas ignorée; il l'a vue, et il ne l'a pas voulue» (*La philosophie de saint Bonaventure*, 3° éd., 1953, pp. 388-9). Gilson ammette dunque una distinsione tra filosofia e teologia in S. Bonaventura, ma solo «en un certain sens» e per dire poi che il santo Dottore la neghi eome illegittima. Però non cita nessun testo che dichiari illegittima la *distinzione*.

San Bonaventura distingue, ma non separa la filosofia dalla teologia. Egli vuole una teologia basata sulla Rivelazione e sui Padri, ma resa intelligibile e scientifica per mezzo della filosofia *ancilla theologiae*.

Perché la teologia è scienza e altissima scienza, ma la sua speculazione intellettuale deve tendere all'amore e alla lode di Dio, alla santificazione personale e alla salvezza del popolo di Dio, mediante la predicazione illuminata dalla vera scienza teologica.

Illegittima è solo la *separazione* fra filosofia e la teologia. Se difatti il Dottore Serafico dice che «philosophia est via ad alias scientiae» egli ammette la sua legittimità, e, in tanti testi ne difende il valore assoluto. L'errore è solo nel voler fermarsi ad essa: «Sed si quia ibi vult stare, cadit in tenebras». Cioè: la filosofia ha il suo valore assoluto, ma *nel proprio campo*, mentre se vi si ferma negando ciò che non può raggiungere con le proprie forze (come il fine ultimo dell'uomo, Dio in sé, ecc.) cade necessariamente nell'errore. San Bonaventura non nega dunque la legittimità della *distinzione*, ma solo della *separazione* della filosofia dalla teologia.

Aggiunge il Gilson: «Saint Bonaventure ne peut plus être considéré comme oubliant par mégarde l'existence de la philosophie. Il sait qu'elle existe. Mais il constate ce qui la vicie, en tant précisément que philosophie: c'est sa prétention d'exisister a part» (*Ivi*, p. 389). Il che significa la condanna della *separazione* (contro van Steenberghen) ma non della *distinzione* e del valore proprio della filosofia nel proprio campo. Cosicché rimane per S. Bonaventura la vera *filosofia cristiana: controllata* dalla Rivelazione nel proprio campo, ma soprattutto *completata* da essa nella soluzione dei problemi posti dalla filosofia, ma che essa da sola non può risolvere, perché queste soluzioni sono dell'ordine soprannaturale.

VI. LA FILOSOFIA DI UN TEOLOGO *

Il titolo imposto di questa relazione implica il problema dell'esistenza di una *filosofia cristiana* e, in particolare, l'esistenza di una filosofia propriamente detta in S. Bonaventura; anzi, come vedremo, esso implica il problema del valore di tutta la Scolastica in quanto filosofia.

Rispondendo alle critiche mosse alla prima edizione del suo bel libro, *La filosofia di S. Bonaventura,* critiche accusanti l'autore di avere scritto non una *filosofia,* bensì una *teologia* di S. Bonaventura, Gilson replica, nella terza edizione della stessa opera: «Si entra in questa filosofia con un atto di fede... Se filosofia vuol dire ragione pura, non vi è una filosofia bonaventuriana, e, sotto questo punto di vista, è giusto che la si tratti come se non esistesse»[1].

Infatti, l'eminente storico della filosofia medievale aveva negato la fiducia di Bonaventura nel valore della ragione, asserendo che non vi è certezza fuori della fede che deve convalidare la ragione: «Rifiutando di accettare il terreno comune della ragione pura [la filosofia di S. Bonaventura] esclude se stessa dalla comunione con intelletti semplicemente umani. Vi si entra solo con un atto di fede»[2].

Qui Gilson sembra ancora distinguere la filosofia di S. Bonaventura da quella di S. Tommaso, in quanto questa si fonderebbe sulla ragione, mentre quella del Dottore Serafico riposerebbe sulla fede. Ma, in un'opera più recente che sembra essere il suo testamento filosofico, egli finisce per conglobare tutta la Scolastica nell'ordine della fede, per riservare la filosofia pura ai soli «pagani», essendo la fede un ostacolo alla ricerca libera, poiché fissa in anticipo la conclusione da raggiungere. Queste conclusioni sono dunque quelle della fede, non della filosofia che esclude ogni idea preconcetta, come sono quelle date dalla fede. Dice il Gilson: «Ciò che vi si costituisce prima sotto la forma d'una dottrina filosofica è di fatto una parte staccata da qualche teologia, ove la prima operazione fu stabilita al lume della fede»[3]. E aggiunge: «Ogni filosofia cristiana che cessa di riconoscere il primato della fede annega nella dispersione della filosofia pagana»[4].

---

* In *Incontri Bonaventuriani* (Montecalvo Irpino), 8 (1973) 67-75.

[1] *La philosophie de saint Bonaventure*, 3e éd., p. 384.

[2] *Ibid.*

[3] E. GILSON, *Le philosophe et la theologie.* Paris (Fayard) 1961, p. 140.

[4] *Ibid.*, p. 248.

Sembra finalmente che non si possa avere una vera filosofia fuori del paganesimo, ossia nell'assenza della fede nella Rivelazione cristiana, la quale impone le conclusioni in anticipo e così si oppone alla libera ricerca. È ciò che sembra dire Gilson, parlando di Bergson di cui i teologi avrebbero dovuto servirsi per l'edificazione di una teologia moderna, come aveva fatto S. Tommaso con Aristotele. «La teologia aveva ritrovato non solo una filosofia pagana, ma tanto più filosofica quanto più pagana»[5].

E all'eminente storico della filosofia cristiana sembra rincrescere di non poter essere filosofo integrale, in quanto, come ogni credente, ha subìto l'influsso della fede cristiana, la quale avrebbe determinato il suo pensiero: «Dopo tutto, la maggior parte dei grandi filosofi non hanno avuto altra preoccupazione se non di filosofare in quanto filosofi; e il buon senso sta in favore della loro attitudine. Ciò è vero, ma il consiglio viene troppo tardi perché un vecchio di 75 anni possa seguirlo. Quando si è stati una volta cristiani, è troppo tardi per non essere mai stati cristiani, e la semplice verità è che non c'è scelta. È ciò che mi rende così difficile capire che un cristiano possa mai pretendere di filosofare come se non fosse cristiano[6].

La filosofia pura quindi è impossibile non soltanto ad un teologo, bensì ad ogni credente, che lo sia attualmente o lo sia mai stato: «È ciò che rende così difficile ad un cristiano di poter mai diventare un filosofo come gli altri»[7].

Vi è eterogeneità fra filosofia e teologia: «Questa non si trova al termine della metafisica, bensì al di fuori. Essa è, per così dire, altrove. Per entrarvi, bisogna stabilirsi fin dal principio nella fede... che è in noi come una partecipazione alla scienza che Dio ha di se stesso»[8]. «Per essere tomista [o scolastico] bisogna filosofare come soltanto un cristiano può farlo: *nella* fede»[9].

Ne segue dunque, per Gilson — d'accordo in ciò con tutti i razionalisti, credenti o non credenti, e anche, come pare, con la logica e con la psicologia — che un teologo, oppure un semplice credente, non può darci una filosofia pura, poiché le sue conclusioni sono condizionate dalla fede e dalla Rivelazione.

Se il teologo, per edificare la propria scienza, utilizza principi filosofici questi avranno tanto più valore se provengano da una filosofia più pura, ossia più pagana e più estranea ad ogni Rivelazione dal di fuori.

Se filosofa, egli stesso, il cristiano produrrà una filosofia che non

---

[5] *Ibid.*, p. 135.
[6] *Ibid.*, pp. 13-14.
[7] *Ibid.*, p. 15.
[8] *Ibid.*, p. 231.
[9] *Ibid.*, p. 232.

sarà più una filosofia pura, bensì una *filosofia cristiana* che ha subìto l'influsso della Rivelazione. Potrà essere ancora una filosofia *vera*, ma non una filosofia *pura*.

Prima di rispondere alla questione sulla natura della «filosofia di un teologo» bisogna sapere d'altronde se questa filosofia stessa esista, se c'è una distinzione fra questa filosofia e la teologia.

Invece di perderci in discussioni generali sull'insieme dei teologi, vediamo la soluzione data al problema da S. Bonaventura, di cui è stato detto che abbia una teologia, ma non una filosofia, poiché quella che esiste nei suoi trattati riposa sulla fede.

Per Gilson, questa filosofia esiste, ma è una filosofia cristiana, distinta, del resto, da quella di S. Tommaso, non meno cristiana.

S. Bonaventura non ha scritto trattati di filosofia, ma la sua conoscenza e stima della filosofia è manifesta in tutti i suoi scritti teologici. F. Van Steenberghen vorrebbe trarne una *filosofia pura,* poiché non ammette l'esistenza di una filosofia cristiana: «Penso, egli dice, che sia possibile e legittimo ricostruire la filosofia di S. Bonaventura alla luce delle indicazioni che egli stesso ci fornisce sulla sua concezione della filosofia, e con l'aiuto dei materiali filosofici iscritti in gran numero nei suoi scritti teologici» [10]. Questa filosofia sarebbe «un aristotelismo neo-platonizzante» [11]. Per Gilson invece sarebbe una filosofia «il cui linguggio aristotelico nasconde appena l'ispirazione agostiniana» [12], ciò che ci sembra molto giusto.

1. Esistenza e valore della filosofia bonaventuriana

Il Dottore Serafico raccomanda, egli stesso, la filosofia messa al servizio della teologia: «Se, egli dice, la scienza dei filosofi aiuta alla comprensione della verità ed alla rifutazione degli errori, non significa allontanarsi dalla vera dottrina l'applicarsi, a suo tempo, al loro studio, e ciò tanto più che molte sono le questioni le quali senza la filosofia non possono essere risolte» [13]. Così la questione della divinità di Cristo e quella della Trinità suppongono i concetti di natura e di persona, concetti eminentemente filosofici che non possono essere risolti senza la filosofia.

La filosofia apre la via alla spiegazione teologica: «Così la teologia

---

[10] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle.* Louvain 1966, p. 229.

[11] *Ibid.*, pp. 256-7.

[12] E. Gilson, *Le philosophe et la theologie*, p. 103.

[13] *De tribus quaestionibus,* n. 12; VIII, 335b: «Quodsi verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis et confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere, maxime cum multae sint quaestiones fidei quae sine his non possunt terminari».

servendosi della filosofia e assumendo dalla natura analogie che sono come uno specchio delle realtà divine ne fa come una scala la cui parte inferiore tocca la terra, ma che con la sua sommità tocca il cielo» [14].

Cosicché la filosofia esiste in se stessa e fa della teologia una scienza, grazie al lavoro della ragione, ossia grazie alla filosofia. «Il soggetto della teologia è il contenuto della fede, ma in quanto questo contenuto è ordinato dalla ragione e diventa così intelligibile» [15].

Ne risulta così che Bonaventura distingue nettamente la filosofia dalla teologia. Con s. Agostino egli ripete: «Ciò che crediamo lo dobbiamo all'autorità, e ciò che comprendiamo alla ragione» [16]. «La scienza teologica è fondata sulla fede come le scienze filosofiche lo sono sui primi principi» [17].

Non solo il Dottore Serafico distingue nettamente la filosofia dalla teologia, ma ne riconosce il valore assoluto: «La scienza filosofica non è altro che la *conoscenza certa* della verità in quanto conoscibile» [18]. «Tutte quelle scienze filosofiche sono guidate da regole certe e infallibili» [19].

Non solo, per Bonaventura, la filosofia si distingue dalla teologia ed ha il suo valore proprio indipendentemente dalla Rivelazione, ma essa possiede una certezza maggiore di quella della fede: «Si conosce con certezza maggiore ciò di cui non si può dubitare, come non si può dubitare dei primi principi; ma colui che conosce con conoscenza di fede può dubitare, come è chiaro» [20]. «La dimostrazione filosofica genera una certezza cui l'uomo non può resistere, lo voglia o no, mentre si può sempre dubitare dinanzi alla fede basata sull'autorità» [21].

---

[14] *Breviloquium,* Prol. a. 3, n. 2; V, 205a. «Unde ipsa [theologia] substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de natura rerum quantum sibi opus est ad fabricandum speculum per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in cacumine tangit caelum».

[15] *I Sent.*, Prooemium, q. 1, concl.; I, 7b: «Subiectum theologiae est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis».

[16] *Ibid.*, q. 2, ad 4; I, 11b: «Quod credimus debemus auctoritati et quod intelligimus rationi». *Breviloquium,* p. 1, c. 1, n. 4; V, 210b.

[17] *De donis Spiritus Sancti,* coll. 4, n. 13; V, 476a. «Super fidem fundata est scientia theologica: sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientia Scripturae fundatur super articulos fidei».

[18] *De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 5; V, 474: «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa; scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia».

[19] *Itiner.* c. 3, n. 7; V, 323. «Omnes hae scientiae habent regulas certas et infallibiles».

[20] *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4, ad 4; III, 481a. «Certius cognoscitur id de quo non potest dubitari. Sed quod quis cognoscit scientiali cognitione sic novit quod eo dubitari non potest; qui autem novit aliquid cognitione fidei potest de eo dubitari, sicut patet».

[21] *In Ioan.* Prooemium 10, 1; VI, 243. «Dicendum quod quadruplex est certitudo, scilicet demonstrationis, auctoritatis, internae illuminationis et exterioris persuasionis.

2. Separazione e distinzione

A coloro che gli avevano rimproverato di misconoscere la distinzione bonaventuriana fra filosofia e teologia, ossia fra ragione e fede, Gilson rispose in una nuova edizione della sua opera sulla filosofia di S. Bonaventura: «In un certo senso... si ha ragione di dire che esiste una distinzione formale fra filosofia e teologia in quella dottrina, ma dopo averla posta come reale, S. Bonaventura la nega come illegittima... S. Bonaventura non l'ha ignorata, ma non l'ha voluta» [22].

Intanto Gilson non porta alcun testo che affermi questa negazione della distinzione fra l'una e l'altra scienza. Sempre il nostro Dottore distingue fra la filosofia basata sui primi principi dell'essere e della ragione, e la teologia fondata sugli articoli di fede. Tutti i testi che sembrano contro la filosofia intendono la negazione della *separazione*, nessuno quella della *distinzione.*

Una certa opposizione alla filosofia manifestata verso la fine della sua vita, nelle sue conferenze agli studenti ed ai professori di Parigi, si riferisce solo all'eccesso della filosofia nella teologia ove Aristotele tende a prendere il posto della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa. Il che era la via diretta al razionalismo, nemico della fede.

Si è preteso che nella famosa questione dello *scitum* e del *creditum,* ossia della possibilità della coesistenza dell'uno e dell'altro, ossia della fede e della scienza nello stesso soggetto, circa lo stesso oggetto, S. Bonaventura l'abbia difesa perché non avendo fiducia nella ragione, doveva completarla con la fede. Così la filosofia dimostra l'esistenza di Dio, ma questi rimane oggetto di fede, perché le prove della ragione sono insufficienti e lasciano posto alla fede.

Di fatto S. Bonaventura non ha mai ragionato a questo modo. La verità, come abbiamo dimostrato altrove [23], è che il Serafico difende la possibilità della coesistenza della scienza e della fede relativamente all'oggetto concreto, Dio, la cui *esistenza* è dimostrata dalla filosofia ed è dunque l'oggetto della scienza, mentre lo stesso Dio come è *in sé* non può essere conosciuto dalla filosofia e rimane in conseguenza oggetto della fede.

Così per S. Bonaventura scienza e fede possono sussistere insieme nello stesso oggetto, non perché egli non abbia fiducia nella ragione, ma perché questa non può conoscere *Dio in sé.* Sotto un aspetto, Dio è dun-

---

Prima certitudo est cui resisti non potest; in illa cogitur homo assentire, velit, nolit... Alia est certitudo auctoritatis, et haec fidem generat».

[22] *La philosophie de saint Bonaventure*, 3e éd. 1953, pp. 388-9.

[23] L. VEUTHEY, *S. Bonaventurae philosophia cristiana.* Romae 1943, pp. 22ss. E nella nuova opera: *La filosofia cristiana di S. Bonaventura.* Roma 1971.

que oggetto della scienza e insieme, ma *sotto un altro aspetto,* è l'oggetto della fede. Non vi è qui alcuna sfiducia nel valore della ragione, ma distinzione necessaria fra filosofia e teologia. Bonaventura ha sempre difeso questa *distinzione*, opponendosi solo alla *separazione* dell'una dall'altra.

3. La filosofia cristiana

Contro il valore della ragione e della filosofia in S. Bonaventura, Gilson cita questo passo del Dottore Serafico: «Ammettendo che l'uomo abbia una scienza naturale e metafisica, che si estende alle sostanze supreme e che vi si fermi, è impossibile che non cada nell'errore, a meno che non sia aiutato dalla fede, cioè che creda in Dio Uno e Trino» [24].

Questa affermazione non è affatto contro la filosofia e il suo valore: al contrario, questo testo ammette l'esistenza ed il valore di una filosofia capace di raggiungere le cause supreme. Ciò che nega è solo che questa scienza astratta sia suffciente per darci la conoscenza concreta della Realtà in sé, poiché questa che è Dio in sé la sorpassa: la filosofia ci può dare un primo Motore, ma non Dio in sé, Uno e Trino, che rimane l'oggetto della fede. Chi dunque si ferma alle astrazioni filosofiche, credendo di sapere tutto, sbaglia.

Ciò che nega S. Bonaventura non è il valore della filosofia in sé; egli condanna solo la sua pretesa di bastare a se stessa senza il *complemento* della Rivelazione per tutto ciò che sorpassa le sue capacità finite incapaci di darci Dio in sé ed il fine concreto dell'uomo, che è soprannaturale.

Ciò che vuole S. Bonaventura non è l'esclusione della filosofia, né una filosofia che dipenda dalla fede — la quale sarebbe solo teologia — ma una filosofia che tenga conto dei suoi limiti e prenda coscienza della sua insufficienza, del suo bisogno di essere controllata da una scienza superiore capace di darci Dio in sé, di conoscere il fine dell'uomo ed i mezzi per raggiungerlo. Ciò che vuole S. Bonaventura è una *filosofia cristiana.*

Cioè una filosofia che sia non una teologia, ma una vera *filosofia* basata sulla ragione e l'esperienza; una filosofia *cristiana*, perché *controllata* e *completata* dalla Rivelazione.

La filosofia constata che raggiunge una parte sola del reale e per concetti astratti. La teologia, senza rinnegarla affatto, la completa in piena armonia con essa, facendoci conoscere ciò che è l'Essere in sé; ciò che è pure l'uomo in sé, che prova il suo bisogno d'infinito e non sa quale ne sia l'oggetto, né i mezzi per raggiungerlo.

---

[24] *De donis Spiritus Sancti*, coll. IV, n. 12; V, 470a: «Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat: hoc est impossibile quin cadat in errorem nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum Trinum et Unum».

CONCLUSIONE

È la filosofia di S. Bonaventura. Vera filosofia perché fondata non sull'autorità e la Rivelazione, bensì sulla ragione e i primi principi.

Questa filosofia è detta *cristiana* perché ha subìto l'influsso della rivelazione cristiana, è stata cioè da essa controllata e completata.

Il controllo della Rivelazione per constatare l'errore di una dottrina, non si oppone alla natura di una vera filosofia, purché questa sia fondata sulla ragione e non sulla fede. Detto controllo sarà servito solo ad una ricerca più completa e così ad un progresso filosofico.

Ma la filosofia cristiana, come quella di S. Bonaventura, è pure cristiana perché *completata dalla Rivelazione*. Rimane *filosofia* in tutto ciò che raggiunge con la ragione; ma è completata dalla teologia per raggiungere ciò che la sorpassa, come Dio in sé, l'uomo e il suo fine, questioni eminentemente filosofiche la cui *ultima* risposta è data dalla fede.

VII. IL VOLONTARISMO DI S. BONAVENTURA *

Prima di parlare del volontarismo di s. Bonaventura, è necessario farsi un'idea chiara del volontarismo in se stesso. Siccome due sono le facoltà fondamentali dell'anima umana, la conoscenza e l'amore, ossia l'intelletto e la volontà, chi dà il primato all'intelletto è detto intellettualista, chi alla volontà è detto volontarista. Onde l'intellettualismo di s. Tommaso e di tutta la Scuola aristotelica; mentre a s. Bonaventura come a tutta la Scuola agostiniana, viene attribuito il primato della volontà, cioè il volontarismo.

1. Cos'è – e non è – il volontarismo bonaventuriano

Tuttavia il volontarismo di s. Bonaventura e di s. Agostino non è il volontarismo di Duns Scoto e molto meno ancora il volontarismo del nominalismo. Tutto preso dalla sua preoccupazione di salvare la libertà dell'uomo e soprattutto quella di Dio, Duns Scoto non può ammettere una volontà del tutto sottomessa all'intelletto e all'essere, poiché questa dipendenza sarebbe la negazione della libertà: se la volonta è sottomessa alle cose e all'intelletto, essa non è libera; lo è solo se si muove da sé. Onde il suo principio: la volontà «vult quia vult», e non perché è mossa dall'intelletto.

Il nominalismo accentua ancora l'indipendenza della volontà dall'intelletto e dall'essere: «Non è perché una cosa è retta e giusta che Dio la vuole, ma essa è retta e giusta perché Dio la vuole», dice il Biel. Gerson va sino ad affermare: «Anche l'odio verso Dio potrebbe non essere intrinsecamente cattivo, cambiando le circostanze».

Ora, questo volontarismo radicale non si trova in s. Bonaventura. Anche lui pone il problema della libertà, ma lo risolve in un altro modo, come vedremo in seguito: la fonte radicale della libertà si trova sì nella volontà, non nell'intelletto; questo guida la scelta, ma la volontà rimane

---

* *Incontri bonaventuriani* (Montecalvo Irpino) 7 (1972) 81-92.

sempre libera davanti alla conoscenza, perché nessun essere *finito* può trascinare la volontà aperta all'*infinito.*

D'altra parte, l'esemplarismo, fondamento delle essenze di tutto ciò che esiste, allontana il Serafico Dottore dalla tentazione del relativismo del bene e del male, del vero e del falso: le idee esemplari partecipano dell'immutabilità divina e l'assicurano dell'essenza delle cose e del nostro giudizio.

Il volontarismo di s. Bonaventura non è dunque quello del nominalismo. Se egli sostiene il primato della volontà sull'intelligenza, difende però l'armonia delle due potenze come pure difende l'immutabilità delle essenze che sono l'espressione, nelle cose, delle idee della mente divina. In Dio vi sono le idee esemplari di tutte le cose, i valori assoluti e immutabili che regolano tutti i nostri giudizi i quali, a loro volta, guidano la nostra volontà in tutta la nostra attività, come pure guidano la sinderesi nella sua tendenza spontanea al bene ed al vero.

Il volontarismo di s. Bonaventura non propugna il relativismo dei valori, né l'indipendenza assoluta della volontà dall'intelletto e dalle idee esemplari assolute ed immutabili, ma solo la libertà dell'atto volontario davanti ad ogni giudizio dell'intelletto: questo aiuta la volontà nella sua decisione, ma non impone questa, di modo che finalmente la libertà è opera della volontà e dell'intelletto.

Volontarista è il Dottore Serafico e non intellettualista. Egli difende il primato della libertà e non quello dell'intelletto. Ma il volontarismo di s. Bonaventura non è il volontarismo di Duns Scoto e molto meno ancora quello del nominalismo: per lui la volontà rimane libera davanti al giudizio dell'intelletto; ma per lui pure esistono i valori assoluti fondati sull'essere assoluto e non sull'arbitrio della volontà.

Perciò più che di volontarismo e di primato della volontà — che si prestano a confusione — si dovrebbe parlare in s. Bonaventura di un primato dell'amore che si oppone al primato dell'intelletto inteso nel senso aristotelico e al primato della volontà inteso nel senso del volontarismo assoluto.

2. Primato dell'affetto

Questo primato dell'amore si scorge nell'insieme delle opere del Serafico. Per dimostrarlo bisognerebbe citarle tutte. Ciò che è impossibile. Ci accontenteremo di rilevare alcune tesi fondamentali ove è più manifesta la parte dell'amore negli scritti bonaventuriani.

Per il Serafico è chiaro che la conoscenza sia opera dell'intelletto; ma una conoscenza senz'amore rimane arida, concettuale, astratta; l'amore solo ci permette di penetrare nel reale, di abbracciarlo, di diventare uno

con l'oggetto e conoscerlo così realmente, concretamente: «Non v'è perfetta conoscenza fuori dell'amore» [1], ci dice Bonaventura.

Questo principio vale per ogni conoscenza; ognuna implica l'unità del soggetto e dell'oggetto, e questa unità è opera più dell'amore che non dell'intelligenza. Vale specialmente per la nostra conoscenza di Dio così limitata nell'intelletto, mentre solo l'amore può penetrare nel suo essere intimo. E il Serafico cita i Dottori dell'amore di Dio in cui s'esprime il suo proprio pensiero: «Come dice s. Bernardo nel suo trattato *Dell'amore di Dio*: 'dove si ferma l'intelletto, ivi l'amore procede più avanti'. E Dionigi nel libro *Dei nomi divini*, nel capitolo della Sapienza: 'l'amore nostro e la potenza affettiva ascendono molto più in là della potenza cognitiva'» [2].

Il primato della volontà per s. Bonaventura è essenzialmente il problema del primato dell'amore manifestato in tutta la sua opera ascetica, filosofica e teologica, impregnata di affettività agostiniana e guidata dall'amore. Il suo volontarismo non è dunque il secco ed arido imperio della facoltà volitiva, ma la tendenza affettiva al bene. Non è l'arbitrio di un volere assoluto che decide indipendentemente dalla luce dell'intelligenza, poiché, egli dice, «la volontà non è altro se non l'affetto ossia l'appetito razionale» [3].

Vi può essere una volontà forte senza amore. Non sarà mai questa la volontà in s. Bonaventura, poiché essa è l'affetto, l'amore, come nell'originale, in Dio, ogni volere è espressione del bene e tendenza al bene. Così il volontarismo di s. Bonaventura, espressione del volontarismo divino.

Questo volontarismo è guidato e ordinato dall'intelletto. È il volere guidato dalla ragione. Lungi dunque dal Serafico il volontarismo che decide indipendentemente dalla conoscenza intellettuale. È, il suo, un volontarismo che realizza l'armonia dell'intelligenza e dell'amore, ad immagine dell'armonia perfetta dell'una e dell'altra in Dio stesso: «La volontà è l'appetito del bene, in quanto esso è guidato dalla ragione, ossia unito alla ragione» [4].

Il volontarismo di s. Bonaventura non è dunque quello assoluto che opera senza l'aiuto della ragione, arbitrariamente, e non riconosce i valori assoluti dell'essere al quale la nostra intelligenza e l'ordine stesso delle cose sono legati.

---

[1] BONAVENTURA (S.), *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, f. 1 (I, 197a): «Non est perfecta cognitio sine dilectione».

[2] BONAVENTURA (S.), *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1, concl. (III, 689ab): «Sicut vult Bernardus, De *amore Dei*, 'ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus'. Et Dionysius *De divinis nominibus*, cap. De Sapientia, dicit quod 'multo altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognitiva'».

[3] *Ivi*, d. 33, a. un., q. 3, concl. (III, 717b): «Nihil enim aliud est voluntas quam affectus, sive appetitus ratiocinatus».

[4] BONAVENTURA (S.), *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 6, ad 2 (II, 605b): «Voluntas... nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum, sive rationi coniunctum».

3. Primato dell'amore e libertà

Ma questa dipendenza dai valori assoluti non toglie la libertà, il libero arbitrio che i fautori del volontarismo assoluto vogliono anzitutto salvare? Se la volontà, nelle sue scelte, dipende dall'intelligenza governata essa stessa dai valori assoluti, dove sarà la libertà, dove sarà il libero arbitrio?

Il volontarismo di s. Bonaventura salva la parte dell'intelletto e quella della volontà libera: «Il libero arbitrio dipende e dalla ragione e dalla volontà: l'arbitrio, ossia il giudizio, dipende dalla ragione, mentre la scelta libera dipende dalla volontà»[5].

Intelletto e volontà partecipano all'atto libero: l'intelletto presenta l'oggetto e l'illumina, di modo che la volontà possa scegliere liberamente. Necessaria è la parte della ragione, perché senza di essa non vi sarebbe la possibilità della scelta e, come per gli animali, l'appetito sarebbe trascinato da ciò che sembra migliore. Il giudizio della ragione è necessario per l'atto libero, ma la scelta finale dipende dalla volontà, la quale può «frenare» l'appetito circa un bene e dirigerlo verso un altro. Se invece non ci fosse la ragione che presenta diversi «beni», la volontà sarebbe legata ad un bene determinato. Dice il Serafico: «Se si avesse solo l'appetito e non la ragione, la volontà potrebbe muoversi e passare all'atto; ma non potendo riflettere su se stessa, non potrebbe 'refrenare' e così non avrebbe il dominio del suo atto»[6] e non sarebbe più libera.

La libertà, ossia il libero arbitrio, risulta dal concorso delle due potenze: cioè «della ragione riflettente su se stessa, e della volontà concomitante; dalle due risulta l'integrità della libertà»[7]. «Il libero arbitrio comprende e la ragione e la volontà... È detto libero ed è arbitrio; ora l'arbitrio appartiene alla ragione, ma la libertà alla volontà che muove tutto in noi»[8].

«È dunque chiaro che il libero arbitrio, ossia la facoltà che si chiama libero arbitrio, ha inizio nella ragione e termina nella volontà. E perché

---

[5] *Ivi*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, concl. (II, 598): «Arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis».

[6] *Ivi*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3 (II, 599a): «Si vero appetitum solum haberet et non rationem, posset utique movere et in actum exire, sed quia non posset se super actum suum reflettere, non posset utique refraenare, et ita dominium non haberet».

[7] BONAVENTURA (S.), *Breviloquium*, p. 11, e. IX, n. 8 (V, 227b): «Ex concursu enim illarum potentiarum, rationis supra se ipsam redeuntis, et voluntatis concomitantis, consurgit integritas libertatis».

[8] *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, concl. (II, 598b): «Liberum arbitrium simul comprehendit et rationem et arbitrium; et arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis ad quius nutum et imperium moveri habent caetera quae sunt in nobis».

una cosa si trova principalmente dove si consuma, il libero arbitrio e il dominio appartengono alla volontà»[9].

Ecco stabilito il primato di volontà sulla ragione: la libertà della scelta è fondata sulla volontà e non sulla ragione. Ma questo non è volontarismo esagerato e non esclude un intellettualismo moderato. Anzi, secondo Bonaventura, la libertà include la conoscenza, poiché senza questa la volontà non può scegliere. Solo che la volontà non segue necessariamente la conoscenza, ossia il giudizio della ragione. Questa può pronunciarsi in favore di un oggetto che giudica migliore. Ciò non di meno la volontà rimane libera e può scegliere l'oggetto opposto, mentre l'intellettualismo fa dipendere la volontà dalla ragione, e siccome questa non è libera ma è determinata dall'oggetto, l'intellettualismo assoluto è negazione della libertà.

Il Dottore Serafico ammette l'infllusso dell'intelletto nella scelta libera perché dove non c'è la conoscenza non vi è una possibilità di scelta. Solo che la volontà rimane libera di fronte ad ogni oggetto presentato dalla conoscenza. Egli non ha ancora la formula radicale della libertà di volontà che sarà poi quella del Volontarismo di Scoto e della sua Scuola. Ma per lui, come per Scoto, «voluntas vult quia vult». Davanti a qualunque oggetto, la volontà umana può «frenare» il suo appetito e negare il suo assenso[10], come può consentire, non perché l'oggetto costringe la volontà, ma perché questa lo vuole, liberamente.

* * *

Rimane però da vedere quale sia l'ultimo fondamento della libertà. «La volontà vuole perché vuole», ma perché vuole o non vuole? Un intellettualista direbbe: perché la ragione l'ha persuasa della bontà di un oggetto e della minor bontà di un altro. Sarebbe ancora una volta negare la libertà facendola dipendere dall'intelletto, mentre per Bonaventura nessun oggetto può determinare la volontà che vuole perché vuole, non perché è determinata dalla conoscenza.

La risposta finale del Dottore Serafico sta nella differenza vigente fra la volontà animale e la volontà umana: quella è limitata ad un oggetto

---

[9] *Ivi*, q. 6, concl. (II, 605ab): «Et sic patet quod libertas arbitrii, sive facultas quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quo consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit».

[10] *Ivi*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, concl. (II, 599a): «Ad hoc autem quod aliqua potentia hoc dominium habeat, necesse est quod ipsa possit movere seipsam et quod possit se super actum suum reflectere: nisi enim posset se super actum suum reflectere, numquam posset illud *refraenare*; nisi posset seipsam movere, nec posset in illum exire quando vellet».

finito ed a quello che gli pare migliore, mentre la volontà umana non è limitata, e davanti a qualunque oggetto essa rimane libera, cioè può «refrenare» il volere, solo l'oggetto infinito potendo soddisfare una potenza aperta all'infinito: «Questa, dice Bonaventura, esiste solo in quella sostanza che è ad immagine di Dio, cioè l'anima umana» [11]. «Quella potenza è detta libera che ha pieno dominio riguardo all'oggetto e riguardo al proprio atto. Ma solo quella potenza ha pieno dominio, che non è limitata ad un genere di appetibile, ma è aperta ad ogni appetibile»[12]. L'apertura all'infinito dell'intelletto e della volontà è la ragione ultima della libertà: l'anima aperta all'infinito non è legata da qualunque bene infinito. E dunque è sempre libera nella sua scelta.

Ecco il volontarismo di s. Bonaventura: la scelta della volontà dipende finalmente dalla volontà, e non dal giudizio dell'intelletto. Questo può influire sulla decisione della volontà illuminandola con la luce della verità, ma in ogni decisione la volontà conserva la sua libertà, perché aperta all'infinito essa può rinunciare ad ogni bene finito in favore di un altro bene.

Resta però vero per s. Bonaventura che la volontà è mossa dall'oggetto presentato dalla conoscenza; solo che qualunque oggetto finito lascia la libertà della scelta ad una volontà aperta all'infinito, e solo l'infinito presentato in sé può determinare questa scelta senza pertanto togliere la libertà [13].

Dunque quanto alla formula che sarà quella del volontarismo scotistico — voluntas vult quia vult — e che abbiamo detto in accordo con il volontarismo bonaventuriano malgrado non si trovi nei suoi scritti — vediamo che se essa esprime bene l'indipendenza della volontà riguardo all'intelletto, come insegna il Dottore Serafico, essa tuttavia si distingue dal volontarismo bonaventuriano in quanto, per il nostro filosofo la volontà non si muove da sé, ma sempre sotto la spinta del dato intellettuale; il che però non determina la volontà aperta all'infinito e che può dunque «refrenare» ogni impulso di un bene finito. Volontarismo dunque, ma senza esclusione dell'intelletto nelle decisioni della volontà, anche se questa rimanga sempre libera dinnanzi ad ogni giudizio dell'intelletto.

---

[11] *Ivi*, d. 25, p. 1, a. un., q. 1, concl. (II, 593b): «Haec autem solum est in ea substantia quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum potentia rationalis».

[12] *Ivi*, d. 25, p. 1, a. un., q. 1, concl. (II, 593a): «Haec potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum, tam respectu obiecti quam respectu actus proprii. Illa autem potentia dominium habet ex libertate respectu obiecti quae non est arctata ad aliquod genus appetibilis, sed nata est omnia appetibilia appetere».

[13] BONAVENTURA (S.), *IV Sent.*, d. 16, p. 2, a. 3, q. 1, ad 6 (IV, 410b): «Voluntas semper libere movetur; et ideo non disponitur dispositione quae sit necessitas, sed tantum dispositione quae est pronitas; non sic natura, quae ad unam partem est determinata».

4. Primato dell'amore e conoscenza

Il volontarismo di s. Bonaventura risulta dal predominio dell'affetto e dell'amore sulla ragione e sull'intellettualismo evidente negli scritti dei discepoli di Aristotele; esso si manifesta nel primato della volontà sull'intelletto e sul conseguente impegno della difesa della libertà e del libero arbitrio messo in pericolo dall'intellettualismo che pretenda sottomettere la volontà all'imperio delle idee e del giudizio, i quali non essendo liberi toglierebbero a loro volta la libertà dall'atto volontario.

Il volontarismo di s. Bonaventura si manifesta finalmente nell'ordine mistico e in quello della beatitudine ove il Dottore Serafico difende pure il primato dell'amore su quello della conoscenza.

Per s. Bonaventura, la facoltà propria della conoscenza è naturalmente l'intelletto, ma, già nell'ordine naturale, «non v'è perfetta conoscenza senza l'amore»[14]. La conoscenza implica l'unione del soggetto e dell'oggetto, e l'unione più perfetta è prodotta dall'amore.

Anzi l'amore penetra l'oggetto più avanti dell'intelletto: «Dove si ferma l'intelletto, lì progredisce l'amore»[15]. La conoscenza dell'amore è una conoscenza sperimentale e concreta, più reale della conoscenza astratta e concettuale dell'intelletto. Così «nell'amore di Dio, al gusto è unita la conoscenza: il miglior modo di conoscere Dio è l'esperienza della sua dolcezza»[16].

«Si conosce Dio nell'intima unione di Dio con l'anima, secondo quel detto dell'Apostolo (1 Cor. 6, 17): 'Qui adhaeret Deo unus spiritus est'. E questa è la conoscenza eccellentissima insegnataci da Dionigi, che sta nell'amore estatico e che eleva al di sopra della conoscenza della fede nello stato comune»[17].

«Quella è la conoscenza del dono della sapienza che non è solo secondo il modo della conoscenza speculativa ed intellettuale, bensì per modo di conoscenza saporativa e sperimentale»[18]. Si è detto che per s.

---

[14] *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, f. 1 (I, 197a): «Non est perfecta cognitio sine dilectione».

[15] *III Sent.*, d. 1, a. 3, q. 1, concl. (III, 689ab): «Sicut vult Bernardus, *De amore Dei*, ubi defifit intellectus, ibi proficit affectus».

[16] *Ivi*, d. 35, a. un., q. 1, ad 5 (III, 775a): «In amore Dei, ipsi gustui coniuncta est cognitio: optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis».

[17] *Ivi*, d. 2, dub. 4 (III, 531b): «Cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae, iuxta quod dicit apostolus (I Cor. 6, 17) 'Qui adhaeret Deo unus spiritus est'. Et haec est cognitio excellentissima quam docet Dionysius, quae quidem est in extatico amore et elevat supra cognitionem fidei, secundum statum communem».

[18] Bonaventura (S.), *Quaest. disput. De perfectione evangelica*, q. 1, concl. (V, 120b): «Sapientia est cognitio non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis, verum etiam saporativae et experimentalis».

Bonaventura la conoscenza del dono della sapienza sia puramente affettiva e che essa fosse la negazione della conoscenza propriamente detta che non può essere che intellettuale, la facoltà della conoscenza essendo l'intelletto e non l'amore. Il Dottore Serafico invece non soltanto non nega la *conoscenza* nello stato estatico del dono della sapienza, ma l'esalta sopra il dono dell'intelletto. Egli non nega che la facoltà propria della conoscenza sia l'intelletto, ma fa della sapienza la sintesi della conoscenza e dell'amore: «La sapienza dice insieme conoscenza ed amore» [19].

«Al dono della sapienza appartiene dirigere il dono dell'intelletto, in quanto la conoscenza sperimentale della soavità divina amplifica la conoscenza speculativa della verità divina» [20]. «Non ne segue neppure che la conoscenza sia l'atto principale del dono della sapienza, ma che essa concorre a quest'atto principale» [21] che è l'amore, il quale esalta la stessa conoscenza e l'eleva al suo supremo grado.

Il volontarismo di s. Bonaventura non è disprezzo o negazione della conoscenza, bensì la sua somma esaltazione: «Si obietta, egli dice, che nessuno è sapiente dal solo fatto che ami, a meno che dippiù conosca; ciò è vero, ma nell'amore di Dio si ha la più perfetta conoscenza» [22].

Ecco il volontarismo di s. Bonaventura nella piena armonia della conoscenza e dell'amore, essendo questo il fine e la suprema esaltazione dell'altra. E questo primato nell'armonia si esprime finalmente nel concetto bonaventuriano della beatitudine, che è il supremo godimento della creatura razionale, nella conoscenza e nell'amore [23].

«La beatitudine è la risposta al desiderio dell'anima che tende alla conoscenza perfetta come pure all'amore infinito» [24].

L'uomo tende all'infinito perché immagine di Dio, cioè aperto all'in-

---

[19] *I Sent.*, Prooem. q. 3, concl. (I,13ab): «Hic habitus dicitur sapientia quae simul dicit cognitionem et affectum».

[20] *III Sent.*, d. 31, p. 1, a. 2, q. 2, ad 2 (III, 748b): «Donum sapientiae donum intellectus habet dirigere; quod ideo dictum est quia cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate».

[21] *Ivi*, d. 35, a. un., q. 1, ad 3 (III, 775ab): «Unde ex hoc non habetur quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod, quodam modo, concurrit ad eiusdem actum praecipuum ».

[22] *Ivi*, d. 35, a. un., q. 1, ad 5 (III, 775a): «Ad illud quod ulterius obiicitur quod non est sapiens ex hoc solum quod amat, nisi etiam ulterius cognoscat, dicendum est quod illud est verum; attamen in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio».

[23] *Ivi*, d. 31, n. 3, q. 1, ad 4 (III, 690b): «Unio enim beatitudinis est per cognitionem et amorem».

[24] *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 1, concl. (IV, 1000b): «Beatitudo est finis satians nostrum appetitum».

[25] *Ivi*, p. 2, s. 1, a. 3, q. 1, arg. 4 (IV, 1018a): «Summa delectatio potentiae est in suo actu».

finito della conoscenza e dell'amore, e, in potenza all'infinito, egli non sarà soddisfatto fuori della partecipazione attiva a quell'infinito; perché «il sommo godimento della potenza è nel suo atto» [25].

In potenza all'infinito nella sua conoscenza e nel suo amore, l'uomo sarà completo in questa partecipazione alla piena luce come pure al pieno godimento dell'amore; e, non desiderando più null'altro, egli avrà trovato in Dio il suo riposo beato [26], «la beatitudine che sta nel riposo di tutti i desideri» [27].

Questa armonia della conoscenza e dell'amore nella beatitudine non esclude, per Bonaventura, il primato dell'amore, perché sebbene l'una e l'altro parteciperanno alla pienezza divina, ciò non di meno la beatitudine consisterà formalmente nell'amore: «Vedere e possedere sono richiesti per la beatitudine come pure l'amore. Ma diversamente sono richiesti la visione e l'amore. Infatti la visione è condizione dell'amore, ma il godimento è tutto di questo... e dunque se la visione dispone alla beatitudine, questa, che è godimento, è essenzialmente nell'amore» [28]. «Perché la volontà non si diletta né si quieta se non in ciò che conosce... ne risulta che gli atti delle altre potenze dispongono alla beatitudine, ma essi non sono il godimento stesso che è dell'amore, nel quale dunque consiste essenzialmente la beatitudine» [29].

CONCLUSIONE

Abbiamo visto che il volontarismo di s. Bonaventura non è da confondere con quella dottrina che fa dipendere l'ordine delle cose come pure il bene e il male dall'arbitrio, ossia dal capriccio della volontà divina o umana: per il Dottore Serafico, l'essenza delle cose dipende dalle loro idee esemplari nella mente divina; e, fra queste idee esemplari, ci sono pure le regole immutabili della moralità e della giustizia, del bene e del male.

---

[26] *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 7; ed. Delorme, 30: «Homo totus undique completur ut nihil aliud quaerat, sed potius absorbeatur ipsa nostra intelligentia ad eminentia lucis, sicut ipsa nostra affectio a torrente voluptatis».

[27] *III Sent.*, d. 49, p. 2, ad 1, q. 1, f. 4 (IV, 1012a): «Nam perfecta beatitudo est quies omnium desideriorum».

[28] *I Sent.*, d. 1, p. 2, q. un., ad 2 (I, 37ab): «Ad illud quod obiicitur quod amans non fruitur nisi videat vel habeat, dicendum quod videre et habere requirunt ad frui, similiter et amare... aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tensio; sed amor delicias suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et, per consequens delectare et quietare; ideo essentialiter, non dispositive, est fruitio».

[29] *Ivi*, d. 1, a. 2, q. un., concl. (I, 36b): «Quia voluntas non delectatur nec quietatur nisi in eo quod cognoscit... ideo actus aliarum virium ad hunc disponunt, non tamen

Se si può parlare di volontarismo in s. Bonaventura, lo è solo nel senso di una volontà, facoltà dell'amore, e di un primato dell'amore sull'intelletto; il quale primato si manifesta in tutti gli scritti del Serafico ove l'affetto e la pietà escludono il puro intellettualismo secco ed arido, come pure l'astrattismo ed il razionalismo ove l'intelletto viene spogliato dell'amore.

Il primato della volontà, nel senso del primato dell'amore, si manifesta pure nella difesa della libertà in virtù del predominio dell'amore sul giudizio della ragione legato all'essenza delle cose, sarebbe la negazione della libertà; questa si salva solo nella volontà capace di rinunciare ad ogni bene finito perché aperta all'amore infinito. Nessun bene finito offerto dal giudizio intellettuale può costringere l'atto della volontà che così soltanto può conservare la sua libertà di scelta: la volontà è libera perché, aperta all'infinito, essa può rinunciare a qualunque bene finito e così scegliere liberamente.

Il volontarismo bonaventuriano si manifesta essenzialmente nel campo della vita spirituale ove l'amore raggiunge l'apice della conoscenza e la conoscenza è al servizio dell'amore, essenza della perfezione.

In fine, il volontarismo bonaventuriano si manifesta nel suo concetto della beatitudine la cui essenza è l'amore, condizione e coronamento della conoscenza.

In tutti questi aspetti del volontarismo, abbiamo visto che se Bonaventura esalta la volontà e l'amore, egli non disprezza l'intelletto e la ragione, ma tende a sviluppare armonicamente l'una e l'altra facoltà aperte entrambe al possesso infinito di Dio, anche se la Luce divina si manifesta solo nel suo Amore, perché «Dio è Amore».

---

sunt ipsum frui, essentialiter loquendo... Quia ergo frui, secundum omnem acceptionem, dicit delectationem et quitem, vel utrumque, et omne tale habet rationem boni, et hoc est obiectum voluntatis, ideo loquendo essentialiter, frui est actus voluntatis».

VIII . L'ILLUMINAZIONE *

L'*illuminazione* viene spesso confusa con la contemplazione e quindi non èoggetto di uno studio particolare. L'una e l'altra suppongono una *luce* che eleva l'intelligenza e che la fa entrare in relazione di conoscenza e d'amore con le realtà superiori o divine. In sé, tuttavia, illuminazione e contemplazione non esprimono né lo stesso concetto, né la stessa realtà concreta, essendo l'una la condizione dell'altra, come la luce è la condizione della visione.

Illuminazione e contemplazione, d'altronde, rivestono, sia l'una che l'altra, dei concetti e delle realtà molto differenti. Trattando specialmente dell'illuminazione, distingueremo una illuminazione *intellettuale* o *gnoseologica*, una illuminazione *morale* ed una illuminazione *mistica*, la cui origine risale a Platone ed oltre, ma che hanno ricevuto uno sviluppo speciale sotto l'uno o l'altro aspetto presso i diversi maestri della mistica o della gnoseologia, per ritrovarsi nella loro sintesi definitiva in san Bonaventura, mentre l'illuminazione, in senso platonico, viene abbandonata sia da san Tommaso sia da Duns Scoto, che la sostituiscono con l'illuminazione aristotelica; in essi l'attività umana prende il posto dell'attività divina, mentre invece questa è l'aspetto fondamentale di tutta la corrente platonico-agostiniana.

Tratterò di seguito le *Origini della dottrina dell'illuminazione* (I) e *Dall'illuminazione platonica all'illuminazione cristiana* (II). Presenterò poi una *Sintesi bonaventuriana* (III).

1. Origini della dottrina dell'illuminazione

Il D*izionario* ha già parlato lungamente di queste origini a proposito della *contemplazione* (t. 2, col. 1643-1929). Qui dunque ci si limita a elaborarne una sintesi, rinviando a quell'articolo per uno sviluppo più completo e per la citazione dei testi. Qui indicherò più chiaramente la natura dell'illuminazione propriamente detta e la genesi della sua dottrina

* In *Dictionnaire de Spiritualité,* Vol. VII, 2, *Coll.* 1330-46.

a partire dai «misteri» dionisiaci ed orfici sino al *logos* stoico ripreso la Plotino e divenuto in sant'Agostino, attraverso san Giovanni, il Verbo sede delle idee esemplari e creatrici, che «illumina ogni uomo che viene in questo mondo» (*Gv* 1, 9).

Secondo i misteri dionisiaci ed orfici, l'uomo per sua origine è divino. Decaduto, è prigioniero della materia e privato della sua luce divina. Mediante l'iniziazione mistica, egli evade dalla materia, risale verso la luce e riacquista il suo stato divino. È l'illuminazione.

1. P l a t o n e riprende l'idea essenziale di una preesistenza divina per l'uomo, di un decadimento e di un ritorno alla luce nella contemplazione, che suppone la purificazione dalla materia e l'estasi, ossia il ritorno allo stato divino nell'illuminazione che, per Platone, è la «reminiscenza» dello stato divino primitivo. «Dopo le purificazioni necessarie, la luce esplode per così dire d'un tratto come una folgore e fa vedere il Bello in sé». In esso, che è l'unità di tutte le idee, lo spirito elevato in estasi percepisce quelle idee, che sono l'essenza delle cose, e così le «riconosce» in una illuminazione divina (DS, t. 2, col. 2064-2065).

La contemplazione è, insieme, la condizione e il frutto dell'illuminazione. Essa è un'esperienza repentina che realizza la visione, sorgente ed effetto della luce la quale, anch'essa, scaturisce dalla visione. «La contemplazione platonica appare come una visione immediata e subitanea dell'Essere vero..., come una unione con il Bene supremo; unione misteriosa che non è soltanto una visione di un oggetto da parte di un soggetto, ma è presa di possesso del soggetto da parte di una realtà superiore, in modo tale che l'amore che risponde all'attrattiva del Bello e del Bene vi gioca un ruolo tanto necessario come l'intelligenza che vede» (DS, t. 2, col. 1723). In modo tale, che, anche se appartiene in sé all'*intelligenza*, l'illuminazione platonica non è di meno il frutto dell'amore che tende all'unione e che la realizza nella riduzione del soggetto all'oggetto, riduzione ed unione che sono la condizione dell'illuminazione, essendo questa partecipazione alla Luce in sé.

2. P l o t i n o, discepolo di Platone, riprende l'idea fondamentale del maestro dandole basi più chiare e più certe. Platone, infatti, ha delle intuizioni magnifiche e profonde, ma resta nel vago e nell'imprecisione, in un linguaggio mitico e suscettibile di qualsiasi interpretazione. Cos'è il «mondo dell'idee» in cui il nostro spirito sarebbe vissuto in una vita anteriore, nel quale esso dovrebbe risalire mediante la purificazione per riconoscere quelle idee di cui le cose materiali sono soltanto le «ombre»? Esse sono molteplici, come le cose, o unificate nell'idea del Bene e del Bello, come dice Platone stesso? Cos'è l'illuminazione, questa partecipa-

zione alla Luce? È una visione dell'oggetto da parte del soggetto o l'identificazione dell'uno con l'altro nell'assorbimento del soggetto nell'oggetto, in un ritorno all'Unità primitiva?

Plotino risponde a tutte queste domande in una sintesi che non attende altro che la Rivelazione per arrivare alla piena luce. La pienezza dell'Essere, il fondamento di tutto è l'Uno che è il Bene e il Bello. Il Bene tende ad espandersi in una realtà che perde della sua pienezza e della sua perfezione man mano che si opera l'allontanamento dall'Uno, come la luce nel diffondersi perde la sua intensità allontanandosi dalla sua fonte e dal suo centro. Il primo grado dell'allontanamento dall'Uno e dalla sua emanazione è il *Nous*, lo Spirito in cui sono tutte le idee, fonti ed esemplari delle cose, uno nell'Uno, ma già molteplici nel *Nous* e moltiplicate all'infinito nelle realtà materiali.

La conoscenza, dunque, consisterà in un ritorno all'unità nella Contemplazione: ogni cosa è riconosciuta attraverso il ritorno alla sua idea nel *Nous*; e riconosciuta perfettamente nell'Uno, unità del Vero, del Bene e del Bello. Questa conoscenza è l'*illuminazione* che risulta da un ritorno dello spirito al Logos e finalmente all'Uno in cui è la sorgente dell'Essere e della Luce.

È nell'unità che il nostro spirito arriva alla piena luce, all'illuminazione. A questa unità l'anima tende, naturalmente attratta dal desiderio, l'amore. Perché l'anima tende al Bene supremo, che solo la può appagare. Il desiderio del Bene è la condizione della contemplazione, dell'illuminazione. «Pensare è muoversi verso il Bene e desiderarlo». Ma l'anima può unirsi al Bene che è il Bello solamente diventando bella. Da qui nasce la necessità della purificazione, dell'allontanamento dal materiale e dal molteplice per giungere all'Unità, in cui solamente l'anima è illuminata. Per vedere l'Uno, bisogna «togliere», come fa lo scultore alla ricerca del bello nel blocco di marmo (cf *Enneadi* I, 6, 9). La purificazione comporta il superamento delle immagini e del discorso molteplice. L'intelletto deve assopirsi per lasciare agire l'Uno che s'impossessa del nostro spirito e vede per lui. «Vedere l'Uno è, per l'anima, essere con lui, essergli uniti, farsi uno con lui» (DS t. 2, col. 1728). Lo spirito, dunque, può vedere l'Uno solo rinunciando a se stesso ed elevandosi al di sopra di sé nell'*estasi*. È allora la piena illuminazione, dove lo spirito vede per mezzo dell'Uno perché è diventato l'Uno (cf art. *Extase*, t. 4, col. 2065-2066).

L'illuminazione, dunque, non è tanto il risultato dello sforzo personale quanto della rinuncia a sé ed al molteplice, che permette all'Uno di donarsi e di identificarci a lui. L'illuminazione è questa identificazione: «Mai il nostro spirito si unirebbe all'Uno se l'Uno stesso non l'illuminasse». Questa illuminazione è un «influsso dall'alto, una scossa, una fecon-

dazione, un possesso, un'espropriazione divina, un rapimento, un'ebbrezza: tutta penetrata dalla Bellezza, l'anima è inebriata da questo nettare» (cf DS, t. 2, col. 1731). Allora essa vede, «senza sapere come». «Questa luce non è legata alla forma di un oggetto: è in se stessa, solo per essa» (*Enneadi*, V, 5, 7). Essa non fa vedere altro che se stessa. Essa è, insieme, quel che fa vedere e quello che è veduto (V, 3, 17; VI, 7, 36). «Non vi è più, esterno l'uno all'altro, un essere che vede ed un oggetto che è visto» (V, 8, 10). «In questo senso, colui che contempla non vede alcunché» (V, 5, 7). La luce ha invaso tutto. Non vi è più che essa, una visione che è pura luce, che tutto comprende.

È la sommità dell'illuminazione, il passaggio all'estasi. È ancora conoscenza cosciente? Qui non v'è più soggetto ed oggetto, ma il soggetto che si perde nell'oggetto. «L'intelligenza allora ignora anche che è essa che contempla» (VI, 9, 7). «Ci si vede splendenti di luce e ricolmi di luce intelligibile; o piuttosto si diventa una pura luce, un essere leggero e senza peso; si diventa, o piuttosto si è un dio infuocato d'amore» (VI, 1, 9). «L'anima non dice più che essa è un uomo, né che è un essere, né che è un tutto; non se ne cura» (VI, 7, 34). È l'*estasi naturale*, un godimento luminoso ed amoroso. Al suo vertice, l'illuminazione naturale sembra oltrepassare la conoscenza e sfociare finalmente nell'*incoscienza*, anche se un'inebriante incoscienza.

La conoscenza comporta il soggetto e l'oggetto. Ora qui il soggetto è scomparso: «Essi non sono più due, ma i due sono uno solo» (VI, 7, 34). Invece in Cristo, nella contemplazione soprannaturale, l'uomo conserva la propria *personalità* individuale pur essendo «uno» con Dio; partecipando alla Persona del Cristo nell'unità del Corpo mistico, l'uomo in Dio conserva la propria personalità e così la coscienza della sua visione divina e dunque la conoscenza.

2. Dall'illuminazione platonica all'illuminazione cristiana

L'armonia intima che si dà fra la mistica neoplatonica e la mistica cristiana ha portato talvolta ad identificarle a causa delle loro origini e delle loro espressioni similari; oppure è stata attribuita allo Spirito Santo ed alla grazia l'elevazione platonica, od anche è stata negata ogni realtà soprannaturale, bastando la natura dell'uomo a spiegare i suoi slanci estatici.

Sarebbe vano negare l'armonia tra la mistica platonica e la mistica cristiana, o che l'espressione fondamentale di questa non sia neoplatonica. L'armonia si spiega col fatto che questa mistica è fondata sulla natura umana costituita in vista di un fine soprannaturale. L'uomo è creato «a immagine di Dio», vale a dire con una intelligenza ed un amore in poten-

za all'infinito, «affinché esso sia di capacità divina, *capax Dei*, e così capace di partecipare al suo essere e alla sua vita», come dice san Bonaventura (*II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl., *Opera*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 395) al seguito di sant'Agostino (*De Trinitate*, XIV, 8, 11).

Di qui la tendenza «naturale» dell'uomo, fatto per l'infinito, ad elevarsi al di sopra di se stesso e della sua finitudine per perdersi in Dio che solo può soddisfare il suo desiderio infinito che, tuttavia, non può essere appagato *naturalmente*. Questo spiega la tendenza spontanea della mistica neoplatonica e della mistica cristiana all'*illuminazione divina* e all'*estasi*, senza tuttavia dover attribuire tutto allo Spirito Santo né identificare l'una e l'altra espressione della mistica. Se sono identiche perché esprimono la stessa natura umana in potenza all'infinito, esse si distinguono radicalmente nella loro realizzazione finale, che è soprannaturale. Una prova di questa distinzione è il fatto che la mistica neoplatonica termina nell'incosciente, nell'estasi priva di conoscenza, mentre la mistica cristiana, anche se passa dalle «tenebre», termina nella luce; la mistica neoplatonica implica la perdita della personalità, almeno nell'estasi suprema, mentre la mistica cristiana è l'esaltazione della personalità, essendo questa divinizzata nella Personalità mistica unica del Cristo, pur conservando la sua individualità umana.

Vediamo adesso in breve sintesi il passaggio dalla mistica naturale alla mistica soprannaturale, rinviando all'articolo *Contemplation* (t. 2, col. 1762-1929) per un'esposizione generale, mentre qui ci si limita all'evoluzione dell'*illuminazione*, oggetto di questo saggio.

1. Clemente d'Alessandria († verso il 215) unisce il carattere sacramentale ed il carattere mistico dell'illuminazione:

> Da quando siamo rigenerati dal battesimo, noi riceviamo subito il dono perfetto al quale aspiriamo, perché siamo stati illuminati, ossia abbiamo ricevuto la conoscenza di Dio, e non può essere imperfetto colui che ha conosciuto il perfetto. Battezzati, noi siamo illuminati; illuminati, siamo figli di Dio; figli di Dio, riceviamo un dono perfetto e ricevendo un dono perfetto, possediamo l'immortalità (*Pédagogue*, I, 6, 25-31, PG 8, 280-288).

Questa prima illuminazione o iniziazione sacramentale si sviluppa poi nella gnosi (contemplazione) nella quale il Verbo insegna col suo Vangelo nell'anima illuminata dalla sua presenza interiore. «Noi ci gettiamo nella grandezza di Cristo e di là avanziamo con la santità nell'abisso» (*Stromates* V, 11, PG 9, 109a). Alla gnosi comune a tutti i fedeli, Clemente aggiunge una gnosi segreta trasmessa oralmente dagli apostoli e dai loro discepoli, e riservata ad un piccolo numero di uomini. Ma qui

sentiamo che la via della vera mistica – aperta da Plotino e dai suoi discepoli – viene abbandonata, per perdersi nelle fantasticherie gnostiche che Clemente non ha saputo evitare. (Cf DS, t. 2, col. 1767-1768, e t. 4, col. 2092-2093).

2. Giovanni Cassiano († verso 435; cf DS, t. 2, col. 1921-1929, specialmente col. 1925, e t. 4, col. 2109-2110), fondandosi sull'esperienza dei Padri del deserto, chiama «preghiera di fuoco» il grado supremo dell'illuminazione in cui, nell'ardore della devozione interiore, Dio si manifesta come il fuoco consumante dell'amore e come luce che illumina ogni intelligenza. Questa «preghiera di fuoco» è un'operazione dello Spirito Santo, lui stesso fuoco e luce, operazione che eleva l'anima pura fino alle «cose sublimi e celesti». Condizione della «preghiera di fuoco», ossia dell'illuminazione divina, è la «purità di cuore» che, per Giovanni Cassiano, non è la fuga dalla materia e dalla molteplicità; come per i neoplatonici, ma la *carità*, l'amore, fondamento di ogni perfezione cristiana. Questa «purità di cuore» è anche quella della castità, ma in quanto essa è condizione dell'amore unico.

La «preghiera di fuoco» è un'esperienza ineffabile che afferra per la sua subitaneità e getta l'anima in una sorta di stupore. Essa suppone l'azione immediata dello Spirito al quale l'anima si è unita nella purezza e nell'amore. La «preghiera di fuoco» ordinariamente non è continua, ma appare nel momento di maggior intimità con Dio. Unita alla preghiera continua, essa può diventare abituale. Nel grado più elevato «preghiera di fuoco» ed orazione continua si identificano. È l'ideale della vita religiosa.

3. Lo pseudo-Dionigi è l'autore mistico che fu maggiormente letto e che esercitò la più grande influenza sulla spiritualità cristiana del medio evo (Bonaventura lo cita 248 volte), a motivo della profondità del suo pensiero e perché ritenuto discepolo di san Paolo. In realtà, è un discepolo di Plotino che tuttavia corregge alla luce della verità cristiana. Egli realizza la sintesi del pensiero neoplatonico e del Vangelo. E i pensatori cristiani che l'hanno seguito hanno potuto sbagliarsi sulla personalità dell'autore ma non sull'essenza della sua dottrina. (Cf R. Roques, art. *Denys*, DS, t. 3, col. 245-286).

Per attenerci al nostro tema, noi constateremo che, sul punto fondamentale dell'*illuminazione*, mentre il neoplatonismo termina nell'*incosciente*, Dionigi sfocia nella luce dello Spirito Santo, anche se questa luce è detta «tenebre», non per la mancanza di conoscenza ma perché questa è passata nella super-conoscenza, «tenebre» per l'intelligenza discorsiva ma luce suprema per lo spirito intuitivo elevato soprannaturalmente nello Spirito divino. (Cf R. Roques, *Contemplation, extase, ténèbres chez Denys*, DS, t. 2, col. 1885-1911).

L'anima si eleva a Dio, che è la piena Luce, nell'*anagogia* interiore che è l'ascensione del finito all'infinito nella dialettica dell'intelligenza raddoppiata dalla dialettica dell'amore, essendo l'intelligenza e l'amore aperti all'infinito, termine del movimento dialettico dell'anima totalmente abbandonata allo Spirito Santo. La contemplazione mistica consuma l'identificazione dell'intelligenza nella dialettica per terminare nell'intuizione in cui si realizza l'illuminazione interiore.

L'amore divino, che è la forza dell'anagogia e dall'ascensione dialettica, invade colui che contempla e lo eleva all'estasi. Questa lo strappa dalle sue condizioni spazio-temporali per metterlo interamente sotto la dipendenza e nell'appartenenza unificatrice di Dio, in cui tutto è uno.

> «L'estasi dionigiana è veramente un uscire dalle condizioni umane. Essa si colloca al di là dell'intelligenza, al di là della ragione, al di là di qualsiasi sforzo» (DS, t. 2, col. 1898). Al di là delle tappe purificatrici, l'estasi è una vera uscita dalla condizione umana... La conoscenza più divina di Dio è quella che si acquista con l'inconoscenza in una unione che si colloca al di là dell'intelligenza» (col. 1899, che cita *De divinis nominibus* 7, 3, PG 3, 872a).

Dionigi dice bene «inconoscenza» e non «incoscienza», come si esprimeva Plotino. Questo «al di là dell'intelligenza» è un al di là della ragione discorsiva, ma è l'operazione intellettuale più elevata che è l'intuizione per partecipazione soprannaturale all'Intelligenza divina, e dunque veramente in un al di là della condizione umana legata ai concetti e al discorso. L'«inconoscenza» dell'estasi cristiana è dunque una conoscenza superiore, in una Luce nuova, e non una negazione di coscienza, d'intelligenza e di luce.

È così che si deve comprendere la «tenebra» dionigiana, questa «inconoscenza» che è conoscenza suprema: «Fin quanto è possibile, elevati nell'inconoscenza fino all'unione con Colui che oltrepassa ogni essenza ed ogni conoscenza; è uscendo da te stesso e da ogni cosa... che tu ti elevi verso il raggio superessenziale della divina tenebra, dopo aver abbandonato tutto e dopo esserti staccato da tutto» (*Theologia mystica*, 1, 1, PG 3, 997b).

L'illuminazione dionigiana si effettua in questo passaggio dall'io e dalle sue operazioni a Dio ed alla sua operazione infinita. È l'estasi, l'inconoscenza che è la conoscenza suprema, la tenebra che è la Luce divina alla quale l'anima partecipa soprannaturalmente, una luce che è tenebra per l'intelligenza discorsiva e sovraconoscenza per l'anima elevata all'estasi: «L'anima lascia tutto, dimentica se stessa, è illuminata dai raggi celesti e non è più che uno, per quanto possibile, con Dio» (*De divinis nominibus*, 7, 3, PG 3, 872b; cf 4, 11, 708-709).

L'opera di unificazione che ci divinizza comincia con l'illuminazione del battesimo e termina quaggiù nell'eucaristia che ci mette in comunione perfetta con Dio. Ma questa non può realizzarsi fuori dell'amore che è per se stesso estatico, veicolo dell'estasi intellettuale. Tuttavia, è solamente al suo punto estremo di fervore che l'amore conduce all'estasi propriamente detta e che permette al mistico di scambiare la sua vita e la sua intelligenza con quella di Dio: «Così il grande san Paolo posseduto dall'amore divino e colto dalla sua potenza estatica pronunciò le parole divine: 'Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me' (*Gal* 2, 20). Perché colui che è veramente afferrato dall'amore e che l'amore fa uscire da se stesso, come egli dice, non vive più la propria vita, ma la vita amatissima di Colui che egli ama» (DS, t. 2, col. 1901, che cita *De divinis nominibus* 4, 13, 712a).

L'illuminazione si opera nell'intelligenza estatica che oltrepassa se stessa per perdersi nell'Intelligenza divina, ma l'estasi di intelligenza suppone l'estasi d'amore che fa uno solo l'amante e l'Amato.

4. A g o s t i n o († 430). Prima dello pseudo Dionigi, sant'Agostino ha subito l'influenza dei neoplatonici. La descrizione della «visione di Ostia» è la perfetta espressione dell'ascensione plotiniana dal finito all'infinito, dal molteplice all'Uno. Ma, come per Dionigi, l'illuminazione non termina nell'incosciente; nel godimento precedente il desiderio estatico che ha il presentimento dell'al di là, l'anima vi tende con tutte le forze dell'*eros* (amore-desiderio), ma essa non arriva a mantenervisi se manca il Mediatore che la mistica cristiana conosce nell'illuminazione del «Maestro interiore».

Ma Agostino non è un grande mistico pari a quello che ci rivelano le opere dello pseudo Dionigi. La sua preoccupazione, a proposito dell'illuminazione, riguarda essenzialmente il problema della conoscenza delle idee. Poiché appartengono al regno del necessario e dell'eterno, queste non possono provenire dal creato, contingente e temporale. A contatto delle cose, lo spirito percepisce delle idee divine e ne forma i suoi giudizi necessari e divini. In qual modo percepisce queste idee? È il mistero dell'illuminazione (Cf DS, t. 2, col. 1912-1921).

Agostino sembra prima ammettere la reminiscenza platonica; ma, poiché questa presupponeva una nostra pre-esistenza che la verità cristiana non poteva ammettere, egli si rifugia nell'illuminazione divina, operazione con la quale Dio, rischiarando lo spirito o le idee, rende queste intelligibili all'uomo.

È Dio stesso che illumina: «Deus autem est ipse qui illustrat» (*Soliloques* I, 6, 12, PL 32, 875d). Come le cose sono viste in quanto il sole le illumina, così le idee sono viste in quanto sono illuminate da Dio. Ma

cos'è questa luce? «Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium (I, 13, 23, 881d). Sembra che essa illumini gli spiriti:« Deus est pater evigilationis atque illuminationis nostrae» (I, 1, 2, 870a). Dio è il «sole degli spiriti»... «Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia» (I, 1, 3, 870b).

Ma la spiegazione agostiniana preferita è quella del sole che illumina le *cose* e così le rende visibili: «Nam et terra visibilis est lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest» (I, 8, 15, 877b). Dio è dunque il «sole degli spiriti» in quanto egli illumina le *idee* per mezzo delle quali lo spirito è illuminato: «Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab eo quasi suo sole illustrentur» (*ibidem*).

Vi è finalmente un'illuminazione divina per mezzo di una «certa luce» che rischiara insieme le idee e lo spirito che ne prende coscienza e che su di esse basa la sua conoscenza ed i suoi giudizi necessari e assoluti:

> Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus (*De Trinitate* XII, 15, 24, PL 42, 1011c).

Agostino non è mai arrivato a spiegare, se non per vaga analogia con la luce materiale, cosa sia questa «quaedam lux sui generis». Ed i suoi discepoli su questo punto essenziale si divisero, gli uni vedendovi una influenza soprannaturale di Dio, altri un'influenza naturale senza poterla spiegare, altri infine ritornando alla luce «sui generis» che Bonaventura ricondurrà di fatto al «concorso generale» della Causa prima alla causa seconda e dunque, come vedremo, al puro ordine naturale.

Per se stessa, l'illuminazione concerne l'ordine speculativo della conoscenza delle idee e della formazione dei giudizi intellettuali. Ma per Agostino esiste anche una illuminazione morale che è alla base dei nostri giudizi pratici e di tutta la nostra condotta morale. Regola di vita e fondamento dei nostri giudizi sul bene e sul male sono iscritti nell'essere di Dio stesso che è la Verità ma anche il Bene:

> Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius quae Veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit (*De Trinitate* XIV, 15, 21, PL 42, 1052c).

Il fondamento dell'illuminazione, sia intellettuale, sia morale, sono le idee, gli archetipi dell'Intelligenza e dell'Essere divino. Ma questa Intelligenza, che è espressione dell'Essere divino e che contiene tutte le idee, è il Logos, il Verbo divino che, secondo san Giovanni, «illumina ogni uomo che viene in questo mondo» (*Gv* 1, 9).

L'illuminazione è dunque finalmente l'espressione del Verbo, dell'«unus Magister» che insegna al di dentro di noi mettendoci in relazione con le Idee che sono in Lui: «Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia quam quidem omnis rationalis consulit» (*De magistro* 11, 38, PL 32, 1216b). Ogni conoscenza vera, ogni giudizio retto, proviene dalla luce interiore, dal Verbo, dal Maestro che parla al di dentro, dal Cristo che abita in ciascun uomo e l'illumina come sorgente di ogni luce e di ogni conoscenza, come egli è la sorgente di ogni essere, lui «in cui tutto è stato fatto e senza il quale niente è stato fatto» (*Gv* 1, 3): «Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae est lux hominum» (*De Trinitate* IV, 2, 4, PL 42, 889a).

3. **Sintesi bonaventuriana**

Erede di tutta la dottrina neoplatonica che egli attinge soprattutto in sant'Agostino e nello pseudo Dionigi di cui si è nutrita sino a lui tutta la tradizione cristiana, san Bonaventura(† 1274) non vi aggiunge nulla di essenziale. Egli però elabora una sintesi che avrà il vantaggio di darci una visione d'insieme della questione e di farci penetrare maggiormente nella comprensione di questo mistero dell'illuminazione, nella cui spiegazione lo stesso Agostino è rimasto nel vago ed i suoi discepoli non sono arrivati ad intendersi.

Come Agostino, il dottore serafico distingue tre specie di illuminazione: intellettuale, morale e mistica, che per altro dipendono dal Verbo, dal Maestro interiore, dal Cristo «che illumina ogni uomo che viene in questo mondo» (*Gv* 1, 9). (Cf DS, art. *S. Bonaventurae*, t. 1, col. 1814-1842; *Contemplation*, t. 2, col. 2080-2102; *Extase*, t. 4, col. 2120-2126).

1. I l l u m i n a z i o n e i n t e l l e t t u a l e. - La dottrina dell'illuminazione suppone quella dell'*esemplarismo* ammessa da tutta la tradizione neoplatonica e da tutti gli scolastici, anche quelli che negarono l'illuminazione gnoseologica. Bonaventura aderisce all'una e all'altra dottrina appoggiandosi sull'autorità di Platone e di Agostino, sulla ragione e sull'esperienza, e sulla Rivelazione la quale insegna che tutto è stato creato nel Verbo e per il Verbo, cioè per e secondo le idee dell'Intelligenza divina.

La ragione e l'esperienza ci dicono che le nostre idee sono universali, necessarie ed eterne, come i nostri giudizi di certezza fondati su di esse. Le nostre idee ed i nostri giudizi non possono dunque basarsi sulle cose che sono singolari, contingenti e temporali, né sulla nostra intelligenza che, essa stessa, è contingente. Se dunque essa raggiunge il necessario e l'eterno, bisogna che, in qualche modo, raggiunga Dio al quale appartiene il necessario e l'eterno.

> Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate... per rationem immutabilem..., nihil autem est omnino immutabile... nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum est Deo vel in Deo; si ergo omnia quecumque certius diiudicamus per huismodi rationem diiudicamus, patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis in qua cuncta relucent infallibiliter (*Itinerarium mentis in Deum* II, 9, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 301b-302a).

Ricercando la ragione dell'universalità e della necessità delle idee, Bonaventura la trova in Dio che solo è uno, necessario ed eterno. Ogni cosa, ogni contingente che sia per se stesso, partecipa tuttavia nella sua *essenza* dell'immutabilità divina; è perché, partendo dal loro contingente, l'intelletto umano può raggiungere le idee necessarie ed eterne.

Ma la nostra intelligenza, come raggiunge queste idee in Dio? Non da se stessa, ma grazie all'illuminazione divina, come ha insegnato Agostino. Questi era ricorso ad una luce divina che permette all'intelligenza umana di vedere le idee, come Platone era ricorso alla memoria, alla reminiscenza che ci fa prendere coscienza delle idee contemplate in una vita precedente. Spiegazione che infine Agostino respinge per rimettersi ad una luce «sui generis» che ci permette di vedere le idee, come il sole ci fa vedere le cose rischiarandole, mentre senza la sua luce l'occhio carnale non vede nulla.

I discepoli di Agostino hanno disputato a lungo sulla natura di questa luce «sui generis», riducendola tutti ad un «concorso divino» col quale Dio aiuta in qualche modo l'intelligenza a percepire le idee ed a formare i suoi giudizi universali e necessari. Ma questo concorso è speciale, dovuto all'intervento della grazia divina, o è generale, ricondotto alla cooperazione della Causa prima all'essere e all'operazione della causa seconda; cooperazione che è del puro ordine naturale e filosofico, poiché il relativo esiste ed opera solo in virtù della sua «relazione» all'assoluto, sorgente e fondamento attuale dell'essere e dell'operazione della causa seconda?

Il dottore serafico respinge il «concorso speciale» che supporrebbe la grazia, ossia un intervento soprannaturale di Dio in ogni atto di conoscen-

za. E nemmeno può ridurre l'atto sublime dell'illuminazione al concorso generale. In questo caso, dice Bonaventura, Dio non interverrebbe di più nella conoscenza di quanto faccia nella fecondazione della terra: «Si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae» (*De scientia Christi*, q. 4, concl., *Opera*, t. 5, p.23ab).

Ma, dopo aver respinto il concorso speciale come il concorso generale ed aver concluso che si tratta di un concorso particolare, riservato alle creature razionali, Bonaventura, nella spiegazione di quest'ultimo, lo riduce di fatto al concorso generale: è la partecipazione della Causa prima all'essere e all'operazione della causa seconda. Se vi è una differenza tra la fecondazione della terra e la conoscenza intellettuale, ciò è dovuto al solo fatto della natura diversa dell'una e dell'altra, essendo il concorso divino proporzionato alla causa seconda: «Quel che è ricevuto, lo è nella misura del ricevente».

Ma in cosa consiste questa diversità del fatto della conoscenza nell'essere razionale? Nel fatto di un *essere* di natura intellettuale e di un'operazione conforme all'essere, cioè di un'operaziore *intellettuale*; questa, secondo Bonaventura, consiste nella visione in *rationibus aeternis*; la nostra intelligenza giudica di tutto, guidata spontaneamente dal suo riferimento operazionale naturale alle «ragioni eterne», ossia alle «idee», ai «valori» espressi nell'Essere divino e nell'intelligenza divina. Guidata spontaneamente e naturalmente da esse, ogni intelligenza è così «illuminata» da Dio, per il solo fatto del concorso generale della Causa prima alla causa seconda.

> Unde licet anima, secundum Augustinum, connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae (*Christus unus omnium Magister, sermo* 4, 18, t. 5, p. 572a).

Nessuno può apprendere se Dio non insegna. Questo non significa che ogni conoscenza sia infusa, ma soltanto che la luce creata non può realizzare l'operazione della conoscenza senza la *cooperazione*, ossia senza il *concorso* della luce increata che illumina ogni uomo che viene in questo mondo... *Dio non è tutta la causa, ma senza di lui nessuna potenza creata può agire* (*II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3, concl., t. 2, p. 690a).

È effettivamente il concorso della Causa prima alla causa seconda, come sostiene la dottrina del concorso generale: «Sicut in operibus creaturae non excluditur cooperatio Creatoris, sic in ratione cognoscendi creata non excluditur ratio conoscendi increata, sed potius includitur in eadem» (*De scientia Christi*, q. 2. ad 3. t. 5. p. 24b).

Le «rationes aeternae», le «idee», sono la fonte della conoscenza; esse regolano e muovono l'intelligenza nel suo giudizio e *cooperano* così alla conoscenza, illuminando l'intelligenza:

> Ratio aeterna ut *regulans* et ratio *motiva*, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita, secundum statum viae (*ibidem*, concl. p. 23b).

Sono poco numerosi, dice Bonaventura, quelli che sanno che nella loro operazione intellettuale raggiungono le ragioni eterne; di più: pochissimi lo vogliono credere, perché sembra difficile che la nostra intelligenza, non ancora elevata alla contemplazione delle realtà eterne, possa raggiungere l'Intelligenza divina e le sue idee (*ibidem*, ad 19, p. 26a).

Tuttavia, coloro che non ammettono questa «visio in rationibus aeternis», in cui l'intelligenza così «illuminata» forma le sue idee e dirige i suoi giudizi di valore, mostrano semplicemente di non aver compreso la dottrina del «concorso generale»; in virtù della quale l'*essere relativo*, pur avendo la sua propria realtà sostanziale e la sua propria attività, *è* tuttavia ed *opera* solo in relazione all'essere assoluto per il quale è ed opera *attualmente*.

L'illuminazione intellettuale dunque, per Bonaventura, non è altro che questa relazione naturale e spontanea dell'intelligenza alle idee divine, vale a dire ai valori dell'essere, che guidano e muovono questa intelligenza nella formazione delle sue idee e nell'elaborazione dei suoi giudizi. Cosa che, in sé, non implica alcun intervento della grazia, cioè di nessun «concorso speciale» e che riguarda «ogni uomo che viene in questo mondo», anche se esso non conosce la sua relazione all'assoluto, anche se non conosce o non ammette Dio, come la pietra cade in direzione del centro della terra pur ignorandolo.

Abbiamo qui la spiegazione dell'illuminazione agostiniana, di quella «quaedam lux *sui generis*» che il dottore di Ippona non aveva potuto chiarire se non con l'analogia molto imperfetta del sole che illumina le cose e ce le rende visibili, senza dirci però in che modo il Sole divino illumini , né se illumini l'intelligenza o le idee. Queste, non esistendo come tali in Dio in cui tutto è uno, non possono essere illuminate «come le cose sono illuminate dal sole materiale». È lo spirito stesso ad essere «illuminato» a causa della sua relazione ai valori, alle «idee divine» che esso riproduce nella propria intelligenza, espressione creata dell'Intelligenza increata, come le «cose» sono l'espressione delle «idee» divine increate. È dunque nella formazione delle sue idee e nell'elaborazione dei suoi giudizi, guidato dalle «ragioni eterne», che lo spirito viene illuminato.

Si sa che la dottrina dell'illuminazione come spiegazione della conoscenza è stato abbandonata da san Tommaso e da Duns Scoto ed anche dai

loro discepoli, in favore della dottrina aristotelica dell'illuminazione dell'«intelletto agente», senza che questa abbia mai ricevuto una spiegazione soddisfacente: cos'è questo intelletto agente «divino» secondo Aristotele? In che modo illumina? fuori di sé, dove sono le cose, o dentro di sé?

È stato detto che san Tommaso e Scoto conoscevano anche la dottrina del «concorso generale» della Causa prima alla causa seconda. È vero, ma resta il fatto che i due dottori non l'applicano alla teoria della conoscenza ed alla spiegazione dell'illuminazione che, per essi, non è più l'illuminazione divina, ma l'illuminazione aristotelica. Fra le due vi è tutta la differenza che Bonaventura riconosce tra Platone ed Aristotele: il primo è rivolto verso il cielo e le cose divine, mentre il secondo è rivolto alla terra e alle realtà materiali (cf *Christus unicus Magister, sermo* 4. 18, t. 5, p. 572a).

Così l'illuminazione bonaventuriana è uno slancio verso Dio, verso l'Assoluto, e fa della filosofia una preghiera continua in una sintesi ideale della scienza e della sapienza, di Aristotele e di Platone, come Bonaventura lo dice di Agostino che per lui resta il modello da seguire e che d'altronde egli ha oltrepassato nella spiegazione dell'illuminazione.

2. I l l u m i n a z i o n e m o r a l e. - Allo stesso modo che nei suoi giudizi di conoscenza lo spirito è guidato dalle «ragioni eterne», dalle idee «divine», ragione d'essere di tutto ciò che è, così, nella sua condotta morale, esso è diretto dai valori morali, in Dio identici alle «ragioni eterne», perché Dio è l'Essere, il Vero e il Bene che si identificano nell'Assoluto.

L'illuminazione morale si opera per riferimento agli «esemplari» in Dio, come l'illuminazione intellettuale si realizza per riferimento dei nostri giudizi alle idee divine che sono gli esemplari di tutto ciò che è. Questo riferimento, secondo Bonaventura, si realizza in virtù delle due potenze che regolano ogni nostra condotta morale, che sono la coscienza e la sinderesi.

1° La coscienza giudica del valore di un atto. Come tale, essa appartiene all'intelligenza o all'ordine della conoscenza. Essa, tuttavia. non appartiene all'intelletto speculativo ma all'intelletto pratico, perché non tende alla conoscenza per se stessa, ma in vista dell'*azione* morale (*II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, concl., t. 2, 899b).

La coscienza compresa così è l'*habitus* dei primi principi *morali* (si deve compiere il bene ed evitare il male), come la scienza è l'*habitus* dei primi principi speculativi. L'una e l'altra sono dirette dal riferimento agli *esemplari*, alle idee divine, ai valori d'essere. L'una e l'altra sono innate o almeno sono l'espressione di una potenza innata che si attua in azioni, in giudizi guidati dall'illuminazione divina, cioè per riferimento agli esem-

plari del Vero e del Bene: «In un certo senso, la coscienza è *innata*, in ragione di una luce che ci dirige nei nostri giudizi; ma, da un altro punto di vista, essa è anche *acquisita* a motivo della conoscenza acquisita dei termini stessi del giudizio» (*ibidem*, q. 2, concl., p. 903b). «Naturale enim habeo lumen quod sufficit ad cognoscendum quod parentes sunt honorandi et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem partis vel speciem proximi» (*ibidem*).

2° La *sinderesi* guida la rettitudine della *volontà* come la coscienza regola il giudizio dell'intelletto pratico, come i primi principi dell'essere guidano il giudizio dell'intelletto speculativo. La sinderesi «riprova il male ed incita al bene» (*ibidem*, a. 2, q. 3, ad 4, p. 915). «Essa risiede nella nostra facoltà affettiva ove è come una tendenza al bene (*pondus ad bonum*), un'attrazione naturale che dirige verso il bene e vi inclina la volontà» (q. 1, n. 4, p. 908b; cf concl., p. 910a).

La sinderesi viene chiamata talvolta la *scintilla della coscienza*. Ma, si domanda il dottore serafico, come può essa appartenere alla coscienza se questa è una funzione dell'intelligenza, mentre la sinderesi lo è della volontà? Risponde: «Essa è detta scintilla della coscienza, poiché questa non può da se stessa muovere all'azione, né riprovare, né incitare se non per mezzo della sinderesi che ne è lo strumento e, nello stesso tempo, appartiene alla volontà. Come la ragione non può muovere se non è l'intermediaria della volontà, così la coscienza non lo può senza l'aiuto della sinderesi» (*ibidem*, a. 2, q. 1, ad 3, p. 910b).

La coscienza e la sinderesi sono guidate dall'illuminazione morale, vale a dire dal riferimento agli esemplari del Vero e del Bene nell'Essere divino. Qui, come nell'illuminazione intellettuale, non vi è intervento speciale di Dio, ma si tratta del concorso generale, ossia del concorso della Causa prima all'essere e all'azione delle cause seconde. Dio dà l'essere, – «la conservazione è una creazione continua» – e la coscienza agisce solo per riferimento agli esemplari, per la loro attrazione «che motiva e dirige».

Qui siamo nel puro ordine naturale; ma ciò non esclude l'intervento della grazia, poiché l'ordine soprannaturale presuppone l'ordine naturale che esso eleva e completa:

> Ad illud quod obiicitur quod Deus est principale movens in tali actione, dicendum quod verum est; attamen non sequitur ex hoc quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem. Excitatio enim dicit aliquem effectum gratiae praevenientem ipsam voluntatem; hoc autem vero requiritur in bonis meritoriis; in aliis operibus indifferentibus, vel etiam, malis, non est nisi sola cooperatio divinae virtutis (*II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1, ad 6, t. 2, p. 863b).

3° Illuminazione mistica. - Platone spiega l'origine delle idee con la *reminiscenza* di una vita anteriore, nel mondo delle idee, dove l'anima le ha contemplate. Plotino vuol far risalire l'intelligenza alla sua fonte, nel *Nous*, con la purificazione da tutto ciò che è materiale e nell'identificazione all'Uno ove ha luogo la piena illuminazione dello spirito. Per entrambi, la conoscenza si opera in un'elevazione, una uscita da se stesso, l'estasi in cui l'anima che si eleva al di sopra del mondo materiale e al di sopra di se stessa si identifica con il Bello e l'Uno e così conosce nella perfetta illuminazione, ove non è tanto il soggetto che conosce l'oggetto, ma il soggetto divenuto l'oggetto conosce in lui e per lui.

È l'illuminazione mistica a opera della conoscenza sperimentale, esperienza d'amore realizzabile per mezzo della purificazione e dell'estasi, perché l'anima conosce l'infinito e si unisce a lui solo uscendo da sé e perdendosi in lui. È l'aspirazione più profonda dell'anima che, però, nella mistica naturale, come in Platone, Plotino e nella mistica Indù, sembra sfociare, nel grado superiore dell'estasi, nell'*incoscienza*. Questo sarebbe la negazione stessa del fine dell'aspirazione, l'assenza della conoscenza personale. Cosa sarebbe una conoscenza o un amore incosciente? Ne sarebbe la negazione.

La vera mistica cristiana è tutt'altro. Essa sembra terminare nelle «tenebre». Ma sono «tenebre luminose» che non sono l'assenza della conoscenza, ma la sovraconoscenza cosciente in virtù dell'elevazione soprannaturale in Cristo e nella partecipazione alla sua Luce. È la dottrina di Bonaventura che conosce la mistica naturale e la sua bellezza, ma anche la sua impotenza a darci l'illuminazione suprema, perché questa è soprannaturale e si effettua solo nell'adesione al Cristo «scala nostra». D'altronde, per il dottore serafico, non vi è una distinzione assoluta fra l'illuminazione intellettuale di cui abbiamo parlato più sopra, e l'illuminazione mistica: l'illuminazione intellettuale che si effettua attraverso il riferimento alle idee esemplari in Dio è già, di fatto, un'illuminazione mistica, un contatto con l'assoluto, una tendenza naturale e spontanea all'unificazione, all'identificazione con Dio.

Un secondo aspetto dell'illuminazione bonaventuriana, in pieno accordo con l'elevazione neoplatonica, è l'elevazione costante della creatura al Creatore, del finito all'infinito, del relativo all'assoluto che, in sé, rientra nel puro ordine naturale, – elevazione che d'altra parte può essere aiutata e stimolata dalla grazia: per l'apertura all'infinito della sua intelligenza, l'uomo tende naturalmente a questa elevazione continua che Bonaventura attribuisce a san Francesco, ma che, in sé, appartiene al puro neoplatonismo: «Per mezzo dello specchio delle cose create, egli si elevava alla contemplazione della Causa prima che dà la vita a tutto ciò che è. Tra le cose, egli si arrestava a ciò che vi è di più bello e nelle loro

vestigia cercava il suo Diletto facendo delle creature una scala per arrivare alla conoscenza di Colui che è tutto desiderabile» (*Legenda maior* IX, 1, t. 8, p. 530a).

Tale è la *via positiva* dell'illuminazione mistica. È una buona via per i principianti, ma non perviene al fine: «Le creature elevano verso Dio sino ad un certo punto, ma ad un dato momento occorre abbandonarle, altrimenti diventano un ostacolo» (*I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3, ad 2, t. 1, p. 75b). È allora la *via negativa* della povertà di san Francesco, la via negativa preconizzata da Dionigi ed anche da Plotino: è la negazione di tutto e di se stesso per perdersi in Dio, nella sua luce divenuta nostra luce; la via dell'*estasi* che sola conduce pienamente al Dio trascendente; poiché una cosa è gioire di Dio in se stesso nella *tendenza* più o meno attuata verso l'infinito, ed un'altra è l'*attuazione* in Dio.

La mistica naturale e pagana l'ha presentito, ma sfocia solamente all'incosciente e alle tenebre. Anche Bonaventura parla di tenebre, ma di *tenebre luminose* che sono una conoscenza ed una conoscenza cosciente, perché là dove non c'è coscienza non v'è conoscenza. La conoscenza nelle «tenebre» o al di là delle tenebre, come nel ratto bonaventuriano, è dunque l'illuminazione suprema su questa terra. Essa termina in cielo nella visione beatifica ove l'anima vedrà con la Luce divina stessa ed amerà con l'Amore infinito, per partecipazione soprannaturale.

La «visio in tenebris», di cui parla Bonaventura a proposito dell'esperienza estatica, è un'illuminazione o un'assenza di conoscenza? Alcuni, al seguito di Etiénne Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure*, 3ª ed., Paris, 1953, p. 370) hanno optato per quest'ultima: «O vi è ancora conoscenza, dice Gilson, e non è ancora l'estasi..., oppure non vi è più conoscenza ed il problema di una visione, sia diretta che indiretta, non si pone più». Ed aggiunge: «Le espressioni che san Bonaventura usa frequentemente per qualificare (questa esperienza) come *caligo, excaecatio, ignorantia...* devono essere prese alla lettera, perché esprimono prima di tutto il nulla di conoscenza e di visione» (p. 371).

Il dottore serafico effettivamente dice: «Vi è qui (nell'estasi) un'operazione che trascende ogni intelligenza, un'operazione segreta che nessuno conosce, se non colui che l'ha sperimentata» (*In Hexaëmeron*, II, 29, t. 5, p. 341a). «Qui non entra l'intelligenza, ma l'amore» (II, 32, 342a). Oppure: «Quando lo spirito, in questa unione, è unito a Dio, in un certo modo dorme ed in un altro veglia: solamente l'amore è desto e impone silenzio alle altre potenze» (II, 30, p. 341b). «Nel passaggio all'estasi, occorre abbandonare tutte le operazioni intellettuali» (*Itinerarium mentis in Deum*, VII, 4, t. 5, p. 312).

Se l'esclusione di queste «operazioni intellettuali» comporta l'esclusione di ogni conoscenza, si deve concludere che Gilson ha ragione, come

avrebbero ragione coloro che riducono la contemplazione bonaventuriana ad un dolce godimento animale, escludendo la più nobile attività intellettuale che, secondo altri, è l'essenza della contemplazione spirituale.

Ma contro l'esclusione della conoscenza intellettuale nella contemplazione bonaventuriana testimoniano cento passaggi diversi del dottore serafico che parlano di conoscenza superiore, come dimostra la dottrina della *sapienza* che per lui è l'essenza della contemplazione, e comporta insieme l'intelligenza e l'amore.

Quel che Bonaventura esclude non è la conoscenza, ma le «operazioni intellettuali» inferiori, proprie della conoscenza discorsiva per immagini, astrazioni, concetti che, nell'estasi, cedono il posto alla *conoscenza intuitiva* infinitamente superiore: «Nell'anima, egli dice, vi sono molte facoltà di apprendimento: la sensazione, l'immaginazione, l'estimativa, l'intellettiva (discorsiva); bisogna abbandonarle; e, alla sommità, vi è l'amore, la cui azione le trascende tutte» (*In Hexaëmeron* II, 29, t. 5, p. 341).

Se qui vi sono *tenebre*, non è per mancanza di conoscenza, ma per difetto di immagini e di concetti ai quali si lega la conoscenza inferiore, discorsiva, che deve lasciar posto al dono della sapienza che è nello stesso tempo amore e conoscenza intuitiva: «La sapienza, dice san Bonaventura, non opera soltanto per modo di conoscenza speculativa..., ma anche per modo di conoscenza saporosa e sacramentale» (*De perfectione evangelica*, q. 1, concl., t. 5, p. 120b).

IX. DIO TRINITÀ NELLE CREATURE SECONDO S. BONAVENTURA *

Dio è l'Essere infinito; è il Tutto. Ora, nulla può essere aggiunto all'infinito ed al tutto. Come dunque è possibile la creazione di un essere finito accanto all'Essere infinito?

S. Bonaventura risponde che Dio solo è l'assoluto; tutto il mondo finito, invece, è r*elativo,* cioè ha l'essere per relazione all'Essere assoluto, senza, *assolutamente*, aggiungervi nulla. Ora, dice il Dottore Serafico «vi è un doppio modo di avere l'essere da un altro: per partecipazione, cioè, e per emanazione»[1]. Quest'ultima include l'unità di sostanza: è il modo secondo il quale Plotino aveva immaginato il mondo in relazione all'Uno, cioè secondo il modo della luce diffusa in relazione alla sorgente, alla Luce in sé. Spiegare così la creazione dell'universo sarebbe una forma di panteismo.

Per Bonaventura, l'emanazione, in senso assoluto, esiste solo in Dio ove il Figlio emana dal Padre, come pure lo Spirito Santo dall'uno e dall'altro, formando così i Tre una sola sostanza divina nella perfetta uguaglianza delle Persone [2].

La creazione degli esseri finiti non si ha per emanazione, bensì per *partecipazione*, ove il partecipato non è della sostanza del partecipante [3]. Se l'emanazione importa una partecipazione, questa, in Dio, è *univoca*, mentre si tratta nelle creature di una partecipazione *analogica* [4]. Ad ogni

---

* *Incontri bonaventuriani,* n. 8, Montecalvo Irpino 1969, pp. 119-128.

[1] BONAVENTURA (S.), *Comm in Ioan.* V, 43 (VI, 310a): «Habere ab alio est duobus modis, per participationem et per solam emanationem».

[2] *Ivi,* (VI, 310a): «Est habere ab alio tantum per emanationem, ita quod ille qui emanat habet per essentiam sicut ille qui dat; et hoc nullam omnino ponit ignobilitatem, immo omnimodam aequalitatem. Habere enim a Patre ita nobilitatis est in Filio, sicut generare in Patre».

[3] *Ivi,* (VI, 310a): «Habere ab alio per participationem minus nobilis modus est; modus eim participationis modo habendi per essentiam non aequatur».

[4] BONAVENTURA (S.), *I Sent.,* d. 1, *a. 3,* q. 2, ad 1 (I, 38b): «Dicendum quod est convenientia per unius naturae participationem, vel per comparationem communem. Prima convenientia facit communitatem *univocationis*, secunda communitatem *analogiae* sive proportionis.

modo tutto l'essere del creato è dall'Essere increato, secondo la partecipazione analogica che non aggiunge nulla, assolutamente, all'Essere infinito, malgrado il finito sia veramente una nuova sostanza, anche se sostanza relativa ed essere per partecipazione; *ens ab alio, non a se*, sebbene *in se*.

Quest'essere per partecipazione, che è tutto l'universo creato, implica nelle cose e in tutte le creature una presenza divina secondo i diversi gradi di partecipazione. E siccome Dio è essenzialmente uno e trino, vi sarà in tutto una rappresentazione della Trinità. Ora, secondo S. Bonaventura, vi sono tre gradi di partecipazione analogica, a seconda del grado di partecipazione dell'assimilazione a Dio, l'Essere infinito e assoluto da cui riceve *attualmente* l'essere ogni essere finito, ogni essere relativo: «Ogni creatura è un *vestigio* di Dio, oppure un'*immagine*, o finalmente una *similitudine*»[5]. Ma in ognuna vi è una rappresentazione più o meno perfetta della Trinità.

1. Il vestigio

Il vestigio importa la partecipazione fondamentale dell'essere con l'impronta della Trinità, la quale appartiene all'essenza dell'Essere assoluto, poiché non vi è Dio uno senza che sia trino nell'*essere* e nell'*operazione*.

Questo vestigio trinitario S. Bonaventura lo ritrova in un'infinità di aspetti delle creature: «Dio trinità si rivela trino mediante il vestigio dell'*onnipotenza*, della *sapienza* e della *benevolenza*. E poiché questo vestigio si manifesta in tutte le creature — non essendo creatura alcuna che non esprima la *forza*, la *verità* e la *bontà* — risulta che Dio trinità si manifesta e rende testimonianza di sé come trino nell'universale creazione»[6].

Il vestigio trinitario si rivela secondo la triplice causalità: «La creatura è effetto della Trinità sotto il triplice genere di causalità: quello della causalità *efficiente* secondo il quale vi è nella creatura l'*unità*, il *modo* e la *misura*; quello della causalità *esemplare*, secondo il quale vi è nella creatura la *verità*, la *bellezza* e il *numero*; quello della causalità *finale*,

---

[5] BONAVENTURA (S.), *Quaest. disp. de Scientia Cristi, IV*, concl. (V, 24a): «Omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus».

[6] BONAVENTURA (S.), *Sermo de triplici testimonio sanctissimae Trinitatis*, n. 7 (V, 536b): «Deus trinitas testatur se ipsum trinum per vestigium omnipotentiae, sapientiae et benevolentiae. Et quoniam hoc vestigium relucet in omnibus et singulis creaturis — nulla est enim creatura, quae sit omnino expers virtutis, veritatis et bonitatis — manifeste colligitur quod Deus-trinitas manifestat et testificatur se ipsumm trinum per universalitatem omnium creatorum».

secondo il quale vi è nella creatura la *bontà*, l'*ordine*, il *peso*. Queste qualità si ritrovano in tutte le creature come vestigio del Creatore; nelle creature, cioè, corporali, spirituali o composte di corpo e di spirito»[7].

«Non vi è alcuna creatura che non abbia misura, numero ed inclinazione; e in ciò si ha il vestigio e si manifesta la sapienza, come il piede nell'orma»[8]. Tutte queste espressioni della Trinità che ci possono talvolta apparire un po' artefatte, facevano vibrare l'anima mistica del Dottore Serafico che si sentiva vivere al ritmo trinitario. Ma ci potrà apparire più convincente un'espressione trinitaria fondamentale delle cose: «Nella sostanza, dice S. Bonaventura, vi è un vestigio d'ordine superiore che rappresenta l'essenza divina trinitaria: ogni sostanza creata, difatti, consiste nell'unità della *materia*, della *forma* e della loro *sintesi*, che esprimono il *principio* originale, ossia, il *fondamento*; la *determinazione formale*, e la loro *unione* nell'unità dell'essere. E questi tre significano il mistero della Trinità: il *Padre*, principio ed origine; il *Figlio*, immagine formale del Padre; lo *Spirito Santo* che ne forma l'unità d'amore»[9].

È così che «la creatura è uno specchio ed un libro nel quale si riflette, è rappresentata e si legge la Trinità causale»[10].

2. L'immagine

Rimane però vero che il *vestigio*, questa misteriosa presenza della Trinità causale nella dialettica trinitaria di ogni essere finito, rappresenta il grado inferiore della partecipazione di ogni cosa all'essere trinitario di Dio. Esiste un grado superiore di partecipazione presente nelle sole creature razionali: è l'*immagine* di Dio che appartiene all'essenza dell'angelo e dell'uomo. L'*immagine*, dice S. Bonaventura, è una partecipazione

---

[7] BONAVENTURA (S.), *Breviloquium*, pars II, c. 1, n. 2 (V, 219a) «Creatura est effectus Trinitatis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in creatura unitas, modus et mensura; exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, ordo, pondus. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tamquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis».

[8] BONAVENTURA (S.), *Collationes in Hexaëmeron*, II, 23 (V 340a): «Non est enim aliqua creatura quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem; et in his attenditur vestigium et manifestatur sapientia, sicut pes in vestigio».

[9] *Ivi*, (V, 340a): «In substantia autem est altius vestigium quod repraesentat divinam essentiam Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum... et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus Sanctus compago».

[10] *Breviloquium*, pars II, c. 12, n. 1 (V, 230a): «Creatura mundi est quasi quidem liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix».

più perfetta all'essere di Dio che non il *vestigio* [11]. L'uno e l'altro manifestano la Trinità, ma «il vestigio lo fa in un modo più lontano, mentre l'immagine se ne avvicina di molto» [12].

Ma in che consiste l'immagine della Trinità nell'anima e nell'angelo? S. Bonaventura, come S. Agostino, esita fra due espressioni di questa immagine: la rappresentazione della Trinità dalla *memoria*, dall'*intelligenza* e dalla *volontà*, tre facoltà nell'unica sostanza dell'anima; ovvero la trinità della *mente*, della *conoscenza* e dell'*amore* nell'unità della sostanza; essendo la *mente*, il *principio* della conoscenza e dell'amore e dunque la rappresentazione del Padre; la *conoscenza* generata il Figlio, il Verbo della generazione intellettuale; l'*amore*, lo Spirito Santo, frutto dell'amore mutuo del Padre e del Figlio» [13].

La prima immagine sembra avere la preferenza di S. Bonaventura: «Essa consiste nella trinità della memoria, dell'intelletto e della volontà. La memoria costituisce il principio dal quale emana l'intelligenza, mentre dai due emana la volontà, come, nella Trinità divina, dal Padre emana il Verbo, mentre lo Spirito Santo emana dall'uno e dall'altro» [14].

La memoria è presa nel senso platonico e agostiniano di principio ontologico — e non psicologico — delle idee. In questo senso può bene rappresentare il Padre, ossia il Principio di tutto. Ciò non di meno, questa spiegazione dell'immagine non dà piena soddisfazione. Bonaventura ci dice pure altrove che, in fondo, esistono due facoltà nell'anima razionale: l'intelligenza e la volontà, poiché la memoria è solo un aspetto dell'intelligenza [15].

D'altra parte, l'intelletto e l'amore sono *comuni* alle tre Persone; non possono dunque rappresentare l'una di esse in particolare. Così, «la trinità, dice il Serafico, non sta nelle potenze... la mente non può significare

---

[11] BONAVENTURA (S.), II Sent., d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 394b): «Illa [creatura] quae assimilatur magis de longinquo habet rationem vestigii; illa vero quae de proximo habet rationem imaginis».

[12] BONAVENTURA (S.), *Quaest. disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, concl. (V, 54-5): «Utraque istarum testificatur Trinitatem, sed illa quae tenet rationem vestigii quasi de longinquo... Illa vero creatura quae tenet rationem imaginis, utpote intellectualis, Deum esse trinum testatur quasi de propinquo, quia imago est expressa similitudo».

[13] *Ivi*, (V, 54-5): «Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam et voluntatem; seu mentem, notitiam et amorem: mentem ad modum parentis, notitam ad modum prolis, amorem ad modum nexus ab utroque procedentis et utrumque connectentis».

[14] *Collationes in Hexaëmeron*, II, 27 (ed. Delorme, 28-29): «Est autem ratio imaginis in memoria, intelligentia et voluntate. Intelligentia oritur a memoria, voluntas ab utroque».

[15] *II Sent.*, d. 24, p. 1, q. 1, concl. (II, 560b): «Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat».

una potenza, poiché le si assegnano gli atti di *due* potenze [la generazione *intellettuale* del Verbo, e l'emanazione d'*amore* dello Spirito Santo]... Resta dunque che l'immagine della Trinità sta piuttosto dalla parte della *mente* che si conosce ed ama ossia nella mente, nella conoscenza e nell'amore — *mens, notitia, amor*»[16].

«Infatti la creatura intellettuale possiede la memoria, l'intelletto e la volontà, ossia la mente, la conoscenza e l'amore: la *mente*, immagine del Padre o del principio; la *conoscenza* generata nell'intelligenza ed immagine del Figlio, ovvero del Verbo; l'*amore* che procede dall'uno e dall'altro e che li unisce a vicenda, immagine dello Spirito Santo»[17].

* * *

Dove si trova finalmente la vera immagine di Dio nell'anima? Nell'unità della sostanza con la trinità delle potenze, ovvero nell'unità dell'anima che conosce ed ama — *mens, notitia, amor*? L'una e l'altra spiegazione difettano su qualche punto e nessuna delle due soddisfa pienamente né la mente di S. Bonaventura, né la nostra. Non sarebbe più vera una terza spiegazione che si trova pure nel Dottore Serafico, come in S. Agostino?

L'immagine di Dio, prima di essere considerata sotto l'aspetto trinitario non sta piuttosto nel fatto che l'anima è *spirito*, con una *conoscenza* ed un *amore* in potenza *all'infinito*, cioè in potenza alla beata partecipazione della conoscenza infinita e dell'amore infinito, che sono la beatitudine essenziale di Dio e che saranno la beatitudine partecipata degli angeli e degli uomini? Lo afferma S. Bonaventura: «È ciò che dice Agostino nel *De Trinitate*, cioè che l'anima è immagine di Dio in quanto è stata creata *capace* di Lui per potere partecipare al suo essere» [18].

«Perché l'anima è fatta per partecipare alla beatitudine divina, essa è stata costituita con una capacità divina e così ad immagine e similitudine

---

[16] *I Sent.*, d. 23, p. 2, a. 2, q. 1, concl. (I, 98b): «Trinitas illa non est in potentis... quia mens non potest stare pro una potentia, cum assignentur ei actus duarum potentiarum. Restat ergo quod necesse est ponere quod trinitas ista attendatur quantum ad substantiam animae ratione mentis se cognoscentis et amantis, et quantum ad habitus, ratione notitiae et amoris».

[17] *Quaest. disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, concl. (V, 55a): «Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu mentem, notitiam et amorem: mentem ad modum parentis, notitiam ad modum prolis, amorem ad modum inexus utrab oque procedentis et utrumque connectentis».

[18] *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 395a): «Et hoc est quod dicit Augustinus, *de Trinitate*, decimo quarto, quod eo est anima imago Dei quo capax eius et particeps esse potest».

di Dio»[19]. L'immagine di Dio nell'anima consiste dunque essenzialmente nel fatto della sua *spiritualità* e nella sua *capacità infinita di conoscenza e d'amore.* E questo in vista della beatitudine, che è precisamente la partecipazione della beatitudine divina fatta di conoscenza infinita e d'amore infinito. L'aspetto trinitario, in Dio, come nell'anima, segue *logicamente* il fatto della conoscenza e dell'amore, cioè il termine trinitario della conoscenza intellettuale (Padre e Verbo), e dell'amore mutuo (Spirito Santo). Dio è trino perché atto puro di conoscenza — il che importa i due termini del Padre che genera e del Figlio generato — e atto puro d'*amore* — il che importa il terzo termine, lo Spirito procedente dal Padre e dal Figlio; dal quale amore infinito risulta pure l'Unità nella Trinità.

3. La similitudine

L'immagine di Dio appartiene per sé alla *natura* dell'anima, poiché risulta dalla costituzione stessa dell'uomo in vista del suo fine. Creato con una capacità divina, e così ad immagine di Dio, in potenza alla partecipazione della conoscenza infinita e dell'amore infinito, l'uomo sarà beato solo nel possesso dell'infinito, cioè nell'attuazione della propria potenza all'infinito di conoscere e di amare. E cioè infinitamente al di sopra del proprio essere, finito in atto. Onde la famosa questione del desiderio naturale, conseguenza della costituzione stessa dell'anima ad immagine di Dio in vista di un fine che la natura da sé non può raggiungere.

Difatti, l'uomo raggiunge il suo fine solo con la grazia che è partecipazione alla natura divina, l'attuazione del desiderio infinito di conoscenza e d'amore: «La grazia dice S. Bonaventura, rende deiforme ed eleva alla fruizione divina»[20].

Con la grazia, attuazione soprannaturale delle potenze naturali dell'anima, l'*immagine* di Dio nell'anima diventa *similitudine*, cioè partecipazione soprannaturale alla vita divina[21]. L'immagine naturale di *creazione* diventa similitudine soprannaturale di *ri-creazione*, nella trinità delle virtù teologali e l'unità della grazia»[22].

---

[19] *Ivi*, d. 19, a. 1, q. 1, concl. (II, 460a): «Quia enim facta est ad participandam beatitudinem, quae consistit in solo Summo Bono, facta est capax Dei, et ita ad ipsius imaginem et similitudinem».

[20] *Breviloquium*, pars V, c. 1, n. 4 (V, 253a): «Cum gratia quae sua deoformitate disponit ad Dei fruitionem».

[21] *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, concl. (II, 405b): «Similitudo vero principalis consistit in unione animae ad Deum, quae quidem est per gratiam».

[22] BONAVENTURA (S.), *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, concl. (III, 592a): «Consistit enim. imago recreationis in tribus virtutibus theologicis et unitate gratia»; *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, concl. (II, 405b): «Hinc est quod in imagine recreationis, quae quidem est in gratuitis, duae sunt virtutes quae respiciunt affectivam, scilicet spes et caritas...; una vero quae respicit cognitivam, scilicet fides».

L'immagine naturale di Dio nell'anima, diventata similitudine soprannaturale, dice relazione alle tre Persone divine mediante l'unione a Cristo nel quale l'uomo diventa figlio di Dio, figlio nel Figlio e partecipe delle sue relazioni trinitarie. Dice S. Bonaventura: «Con la grazia santificante, l'anima diventa sposa di Cristo e, in Lui, figlia del Padre eterno e tempio dello Spirito Santo»[23]. L'anima partecipa al regno di Dio dentro di sé, essendo essa stessa introdotta nella divina Trinità [24].

È questa la risposta al desiderio infinito delle nostre potenze di conoscenza e di volontà attuate nella loro unione a Cristo: «La grazia è l'unione a Dio nella conoscenza e nell'amore» [25]. Così «la grazia completa la natura e perfeziona l'anima» [26]. La grazia è la «perfezione della natura, che non solo abilita alla beatitudine, ma la riforma ed eleva sino a Dio» [27].

«La grazia ci è data affinché l'opera creata, che viene da Dio, ritorni a Dio, nel quale, secondo il modo perfetto del circolo, gli spiriti razionali trovano il loro compimento» [28]. Questo circolo perfetto verrà realizzato nell'Incarnazione del Figlio di Dio in vista del ritorno universale, in Lui, di tutta l'umanità al Padre: «In Lui, l'uomo, termine finito della creazione, è riportato al suo termine infinito in Dio» [29]. «In Lui, l'appetito di tutto il genere umano trova il suo riposo, perché la potenza all'unione divina, che si trova nell'anima, è portata al suo atto perfetto» [30].

«Ecco perché conveniva che il Figlio di Dio si facesse uomo. E ciò indipendentemente dalla caduta di Adamo, poiché, in ogni caso, l'uomo è fatto per compirsi in Dio»[31].

---

[23] *Breviloquium*, pars V, c. 1, n. 2 (V, 252a): «Ipsa [gratia] est donum per quod anima perficitur et efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, et templum Spiritus Sancti».

[24] BONAVENTURA (S.), *Sermo II de Regno Dei*, n. 9 (V, 542): «Non parvum regnum est sed maximum et infinitum».

[25] *II Sent.*, d. 26, a. un, q. 2 ad 7 (II, 636b): «Gratia est medium uniendi, quantum ad cognitionem et amorem».

[26] *Ivi*, d. 7, p. 1, a; 2, q. 1, f. 2 (II, 184a): «Gratia naturam perficit et confirmat».

[27] *Quaest. disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2 ad 6 (V, 57b): «Gratia est perfectio naturae, non tantum habilitans, verum etiam reformans et elevans».

[28] *Breviloquium*, pars V, c. 1, n. 6 (V, 253a): «Cum ad hoc sit [gratia] ut, per ipsam, opus manans a Deo revertatur in Deum in quo, ad modum circuli intelligibilis, consistit omnium Spirituum rationalium complementum».

[29] *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, concl. (III, 23b): «In Incarnatione, homo, qui est ultimus, coniungitur cum suo Principio unione qua sub Deo nulla est maior».

[30] *Ivi*, (III, 24a): «Completus etiam est totius humanae naturae appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas quae erat in humana natura secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducitur».

[31] *Ivi*, (III, 24a): «Et ratione huius multiplicis perfectionis quae surgit ex opere Incarnationis, congruum fuit Deum incarnari... Ideo si homo lapsus non fuisset,

CONCLUSIONE

Si sa che relativamente alla questione del così detto motivo dell'Incarnazione, Bonaventura abbraccia finalmente la sentenza tradizionale, secondo la quale se Adamo non avesse peccato, il Verbo di Dio non si sarebbe incarnato. Ma tutta la tendenza del Dottore Serafico va alla tesi contraria che sarà poi quella di Scoto. Se, malgrado tutto, S. Bonaventura si risolve per la sentenza più tradizionale, lo fa, come per altre questioni disputate, a ragione del suo rispetto per la lettera della Scrittura e dei Padri [32].

Tutta la sua dottrina intorno all'impronta di Dio trinità nelle creature ci fa vedere l'universo e il suo divenire come un circolo perfetto che si evolve secondo il triplice ordine della causalità: efficiente, esemplare, finale. Tutto viene da Dio, causa efficiente; tutto porta l'impronta di Dio, causa esemplare; e tutto ritorna a Dio, causa finale. Ma tutto viene dal Padre mediante il Verbo; tutto è ad immagine del Verbo e delle sue idee esemplari; e tutto ritorna al Padre nel Verbo Incarnato in cui raggiunge la sua perfezione l'opera di Dio.

Essendo tutta la creazione l'opera di tutta la Trinità, il vestigio di questa si trova in tutte le cose fatte di materia, di forma e della loro sintesi, trinità nell'unità di ogni sostanza.

Ma questo vestigio universale è il grado inferiore dell'impronta di Dio nella sua creazione e quindi della perfezione della partecipazione all'Essere infinito che è la ragione d'essere di tutto. Nel circolo del ritorno delle creature a Dio vi è un grado superiore di partecipazione dell'Essere che consiste nell'*immagine* di Dio nell'anima dove non solo si manifesta la Trinità ma la potenza alla partecipazione della vita stessa di Dio uno e trino. Questa potenza fondata nell'apertura all'infinito della conoscenza e dell'amore da cui nasce il desiderio infinito dell'uomo che solo nella Trinità divina si potrà appagare.

E ciò sarà l'opera della *similitudine*, grado superiore della partecipazione, la deiformità della grazia nella quale l'anima partecipa della vita stessa di Dio, imperfettamente in questa vita, perfettamente nella beatitudine del Cielo.

---

nihilominus Deus incarnatus esset quia ita competebat hominem perfectum esse, et secundum naturam et secundum gratiam et secundum gloriam sicut si esset in statu lapso et quodammodo amplius».

[32] *Ivi*, (III, 24-5): Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis; secundus tamen, ut apparet, plus consonat pietati fidelium: primo quia auctoritatibus Sanctorum et Sacrae Scripturae magis concordat... Et ideo... magis videtur pietati fidei consonare quod praecipua ratio Incarnationis fuit redemptio humani generis, quamvis multae rationes congruentiae huic rationi sint annexae».

La *similitudine* è la piena attuazione dell'*immagine*, il passaggio dalla potenza all'atto, mediante l'inabitazione divina.

Ma questa inabitazione divina si ha solo con l'adesione al Verbo incarnato nell'unità mistica del quale partecipiamo alla sua vita divina: «Il Figlio di Dio si è annichilato assumendo la forma di schiavo... affinché essendosi Egli unito alla nostra umanità, ci unisse alla sua divinità»[33].

Così veramente l'Incarnazione è il compimento dell'opera di Dio che, iniziata nel Verbo, termina nel Verbo incarnato, nella perfezione del cerchio: «Conveniva che il Verbo si incarnasse per la consumazione delle opere divine compiute quando l'ultimo raggiunge il primo. Poiché ivi è il compimento, come appare nel circolo, la più perfetta delle figure, che termina dove ha incominciato»[34].

È dunque nell'unione al Figlio, perfetta immagine del Padre, che la creazione, *vestigio* ed *immagine* della Trinità, trova il suo compimento; che l'uomo diventa Figlio di Dio nell'attuazione dell'immagine, cioè delle sue potenze all'infinito di conoscenza e d'amore per realizzare la deiformità della *similitudine*, cioè della partecipazione alla natura divina, ossia alla conoscenza e all'amore infiniti dell'Atto puro trinitario.

---

[33] BONAVENTURA (S.), *Vitis mystica*, XIV (VIII, 179ab): «Propterea exinanivit semetipsum Filius Dei, formam servi accipiens... ut per hoc quod nostrae humanitati unitus fuit, Deitati suae nos uniret».

[34] *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, concl. (III, 20a-b): «Congruum etiam fuit propter divinorum operum consummationem, quae quidem facta est cum ultimum coniunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur a quo inepit».

X. ORAZIONE E CONTEMPLAZIONE IN S. BONAVENTURA *

Si è molto scritto intorno alla contemplazione in S. Bonaventura**, riducendola spesso all'estasi e alla mistica. È vero che, secondo il Dottore Serafico, tutti i fedeli vi sono chiamati. Ma, pure secondo egli stesso, pochi sono quelli che la raggiungono in questo mondo e, quindi, ne seguirebbe che Bonaventura si rivolge ad una élite e che i suoi scritti riguardano solo il piccolo numero degli eletti, mentre l'insieme dei fedeli e le stesse anime consacrate in generale non potrebbero chiedergli direttive per la preghiera.

Ciò però non è vero: il Dottore Serafico considera tutta la vita di orazione, dalla preghiera vocale alla preghiera mentale, dalla semplice meditazione alla contemplazione in tutti i suoi gradi, dal semplice sguardo d'amore alla vita d'unione e all'estasi. Distingue perfettamente i di-

---

* *Incontri bonaventuriani*, n. 6, Montecalvo Irpino 1969, pp. 111-130.

** F. ANDERS, *Die Stufen der Contemplatio in S. Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum.*, in *Franziskan. Studien* 8 (1921) 189-200.

J.-M. BISSEN O.F.M., *L'exemplarisme divin, selon S. Bonaventure*, Parigi 1929.

— *La contemplation, selon S.B.*, in *La France Franciscaine* 14 (1931) 175-102.

— *Le degrés de la contemplation, selon S.B.*, in *La France Franciscaine* 14 (1931) 439-464; 15 (1932) 87-105.

— *L'importance de la contemplation, selon S.B.*, in *La France Franciscaine*15 (1932) 437-454.

— *Les conditions de la contemplation, selon S.B.*, in *La France Franciscaine* 17 (1934) 387-404.

— *Les effets de la contemplation, selon S.B.*, in *La France Franciscaine* 19 (1936) 20-29.

— *De la contemplation*, in *Études Franciscaines* 42 (1930) 5-17.

— *De la contuition*, in *Études Franciscaines* 46 (1934) 559-579.

J. FR. BONNEFOY O. F.M., *Le Saint-Esprit et ses dons, selon S. B.*, Parigi, 1927. (Sulla contemplazione, pp. 194-206).

DOBBINS DUNSTAN O.F.Cap., *Franciscan Mysticism.* A critical examination of the mystical Theology of the Seraphic Doctor, with special reference to the sources of his doctrines, New York I927.

versi modi della preghiera, ma non li separa mai con paratie stagne. Nella pratica della vita d'orazione, i diversi gradi della preghiera possono coesistere nello stesso soggetto: la preghiera vocale è unita alla preghiera mentale senza la quale sarebbe solo un rumore di parole; la contemplazione accompagna tutti i gradi d'orazione, dalla preghiera vocale all'estasi e al rapimento.

Nella famosa divisione della vita spirituale in via purgativa, illuminativa e unitiva, che altri considerano come successive, S. Bonaventura opta per lo sviluppo parallelo delle tre vie, senza negare pertanto la loro gerarchia, come pure la gerarchia dei gradi d'orazione di cui, ad un certo momento, l'uno degli aspetti può predominare senza escludere minimamente gli altri. Ciò ci permette di esporre i diversi gradi d'orazione in un determinato ordine gerarchico, mantenendo però la loro connessione e la loro coesistenza nello stesso soggetto.

1. L'orazione

«L'uomo è fatto per pregare come l'uccello per volare», è stato detto molto giustamente. Per Bonaventura, pregare è naturale all'uomo. Fatto per Dio in ragione delle sue potenze all'infinito dell'intelletto e dell'amore che tendono naturalmente al loro fine infinito, l'uomo vive secondo la natura solo se tende a Dio, cioè solo se prega [1]. «In ogni luogo ed in ogni tempo, l'uomo deve sempre tendere a Dio presente, con intuizione di spirito e di cuore» [2].

«Ho chiesto una sola cosa al Signore, dice il Serafico, ed è ciò che cercherò sempre, cioè la vita beata che trovasi nell'unione a Dio vissuta

---

S. GRUENEWALD, *Franziskanische Mystik, mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, München 1932.

— *Zur Mystik des hl. B.*, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1934,124-142; 219-232.

JEAN DE DIEU O.F.M.Cap., *Contemplation et contemplation acquise, d'après S.B.*, in *Études Franciscaines* 43 (1931) 401-429.

E. LONGPRÉ O.F.M., *Saint Bonaventure.*, in *Dict. de Spirit.*, 1937 1, coll. 1768-1843.

— *La théologie mystique de S.B.*, in AFH 14 (1921) 36-108.

K. RAHNER S.I., *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez S.B.*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 14 (1933) 263-299.

— *Der Begriff der Ecstasis bei B.*, in *Z.f.A.u.M.* 9 (1934) 1-19.

VILLANOVA GERSTER O.F.M.Cap., *Das Gebet nach der Lehre des hl. B*, Bolzano 1931.

[1] BONAVENTURA (S.), *Soliloquium*, c. 2, n. 11 (VII, 49a): «Propriissime secundum naturam vivere, est in terris caelestem vitam ducere, ab exterioribus ad interiora redire, ab inferioribus ad superiora ascendere, et faecre omnia secundum nobilissimum quod est in homine excellens, hoc est secundum intellectum, ut dicit Philosophus».

[2] BONAVENTURA (S.), *De sex alis Seraph.* c. 7, n. 12 (VIII, 150a): «In omni loco et tempore, semper debet homo studere Deo intendere quasi sit coram eo, per mentis intuitum».

nella vita contemplativa»[3]. Questa, del resto, non dice nulla di «straordinario», ma significa ogni esercizio di adesione e di contatto divino: «Quattro sono gli atti della vita contemplativa: la preghiera, la lettura, la contuizione delle cose divine e la rivelazione dei secreti celesti»[4].

La preghiera, la lettura, possibili a tutti, effettuano già il contatto divino. Essendo Dio nel regno interiore dell'anima, basta all'uomo ritornare dentro di sé per incontrarlo e realizzare così il principio della vita contemplativa. È l'opera della preghiera mentale, della riflessione, della meditazione, dello sguardo d'amore verso l'Ospite interiore [5].

Identica dottrina nell'esposizione delle «tre vie» le quali, parallelamente, conducono a Dio: «Vi sono tre modi di esercitarsi nelle tre vie [purgativa, illuminativa, e unitiva], cioè la lettura e la meditazione, la preghiera e la contemplazione»[6]. Ognuno di questi esercizi è un modo di stabilire il contatto di pensiero e di amore con Dio che sta dentro, nel «Regno interiore».

Già intravediamo la natura propria della preghiera secondo il Dottore Serafico; come si distingua dagli altri esercizi di contatto con Dio, ma pure come si ritrovi in tutte le realizzazioni della vita d'unione, e come ciascuna di queste sia una forma più o meno perfetta d'orazione, dalla preghiera vocale e dalla meditazione sino alla contemplazione ed all'estasi.

Ed ecco una definizione bonaventuriana della preghiera: «È l'ascensione dell'intelletto in Dio»[7], il contatto del *pensiero* con Dio. Ma il Serafico sa che l'unione è essenzialmente opera dell'*amore*: «L'orazione è slancio affettivo dell'anima verso Dio»[8]. «Si prega meglio con un gemito del cuore che non con la voce della bocca»[9].

Ed ecco la piena espressione bonaventuriana dell'orazione affettiva alla quale partecipano anima e corpo diventati preghiera: «L'orazione,

---

[3] BONAVENTURA (S.), *Comment.* in Lucam. c. 10, n. 72 (VII, 274b.): «Unam petii a Domino, hanc requiram; ista tamen est vita beata quae est in Dei adhaerentia cui vacat contemplativa».

[4] *Ivi*, c. 9, n. 72 (VII, 239b): «Ubi tangit (Beda) quatuor actus contemplativae quos designavit in montis ascensu, qui sunt oratio, lectio, contuitio divinorum et revelatio secretorum ».

[5] BONAVENTURA (S.), *Sermonibus selectis,* S. 11, n. 6 (V, 541b): «Illud regnum non est in exterioribus, sed in interioribus, quia est spirituale».

[6] BONAVENTURA (S.), *De triplici via*, c. 1, n. 1 (VIII, '): «Sciendum est quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando».

[7] BONAVENTURA (S.), *Regula novitiorum,* c. 2, n. 1 (VIII, 476b-477a): «Est ascensus intellectus in Deum».

[8] BONAVENTURA (S.), *III Sent.*, d. 17, n. 2, arg. 2 (III, 374b): «Oratio est pius affectus in Deum directus».

[9] BONAVENTURA (S.), *IV Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4, arg. 4 (IV, 595a): «Ad Deum oratur melius gemitu cordis quam voce oris».

come dice Agostino, è la conversione della mente in Dio in uno slancio di pio ed umile affetto. Vuoi sapere come devi convertire la tua mente in Dio? Ascolta: quando sei in preghiera, devi raccoglierti tutta ed entrare con il tuo Diletto nella cella del tuo cuore e dimorarvi sola con il Solo; devi dimenticare tutto il mondo esteriore, e, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, tutto il tuo affetto, tutto il tuo desiderio, tutta la tua devozione devi levarti sopra di te... sino ad entrare 'nel luogo del tabernacolo ammirabile, nella casa del Signore' (Ps 41, 5), ed ivi, in qualunque modo tu abbia, con l'occhio del tuo cuore, visto la faccia del tuo Diletto ed assaporato 'quanto è soave il Signore' e 'grande la moltitudine della sua dolcezza', gettati nelle sue braccia, e con le labbra della devozione interiore coprendolo di baci e così fuori di te, tutt'intera rapita nel Cielo, interamente trasformata in Cristo, non possa governare la tua mente, e, con il profeta David, esclami: 'la mia anima ha ricusata la consolazione; mi sono ricordato di Dio e mi sono dilettato' (Ps. 76, 3 e 4)»[10].

S. Bonaventura descrive qui uno stato ardente della preghiera; ma vi sono per lui anche altre forme d'orazione, e tutte ne realizzano l'essenza, cioè il ritorno a Dio, il contatto e l'unione con Dio, che può e deve essere continuo, secondo la parola di Gesù: «Bisogna pregare sempre»[11]. «Pregare sempre, dice il Dottore Serafico, è conservare sempre lo spirito di devozione, rinnovandolo in mezzo alle nostre occupazioni con gemiti e sospiri interiori»[12].

«La devozione stessa è un pio ed umile slancio affettivo verso Dio»[13]. E «prega sempre colui la cui devozione non si interrompe mai»[14], vale a dire che vive la sua comunione abituale con Dio in fondo alla sua anima

---

[10] BONAVENTURA (S.), *De perfectione vitae ad Sorores*, c. 5, nn. 4 e 5 (VIII, 118-119): «Oratio enim, ut dicit Augustinus, est conversio mentis in Deum per pium et humilem affectum... Vis scire quomodo mentem tuam in Deum debes convertere? Intende: cum stas in oratione, totam debes temetipsam colligere et cum dilecto tuo in cubiculum cordis tui ingredi et sola cum solo morari, omnium exteriorum oblivisci et toto corde, tota mente, toto affectu, toto desiderio, tota devotione debes te levare supra te. Nec debes ab oratione relaxare, sed tamdium per devotionis ardorem sursum ascendere donec ingrediaris 'in locum tuberinaculi admirabilis usque ad domum Dei' et ibi utcumque cordis oculo dilecto tuo viso et utcumque 'degustato quam suavis est Dominus' et 'quam magna multitudo dulcedinis eius', in amplexus eius ruas, impressis labiis intimae devotionis oscula ligas, ut sic tota a te alienata, non valeas cohibere spiritum tuum, sed exclames cum propheta David et dicas: 'Renuit consolari anima mea; memor fui Dei et delectatus sum' (Ps. 73, 3 e 4)».

[11] *Luc.* 18, 1.

[12] BONAVENTURA (S.), *Super Regulam*, c. 10, n. 9 (VIII, 434a).

[13] *Ivi*, (VIII, 434a).

[14] *Ivi*, n. 8 (VIII, 440a).

ove abita la Trinità divina, essendo questa comunione abituale alimentata con atti di comunione affettiva ed effettiva, i quali spesso consisteranno in un semplice sguardo di amore verso l'Ospite interiore.

«Come gli angeli, in qualunque luogo siano mandati, dimorano sempre nella contemplazione divina, così pure l'uomo religioso conserva sempre, in quanto possibile, la memoria affettiva di Dio nel suo cuore»[15]. «Anche se non puoi, con la meditazione, concentrare sempre in Lui il tuo pensiero, ti sarà sempre possibile dirigere verso Dio lo sguardo intuitivo del cuore in una costante comunione d'amore. E quando ti sarà data l'opportunità potrai fissarvi il tuo pensiero con la meditazione o con l'orazione affin d'intensificare la tua comunione interiore abituale»[16].

Lo scopo da raggiungere nella vita d'orazione è la preghiera continua che è la comunione affettiva con Dio presente nell'anima ed universalmente presente in ogni cosa, poiché «in Lui viviamo, ci muoviamo e siamo»[17]. Ma vi sono «due specie d'orazione, la vocale e la mentale, in ragione della doppia natura dell'uomo, la corporale e la spirituale»[18]. Se l'orazione mentale, almeno affettiva, può e deve essere continua, non è così per l'orazione vocale; questa però, senza poter e dovere essere continua, deve tuttavia ritmare la vita del cristiano in vista di sostenere e mantenere l'orazione mentale e di rendere a Dio il culto esteriore che corrisponde alla nostra natura corporale: «L'orazione vocale deve essere offerta al Signore distintamente, con attenzione e devozione... E ciò sette volte al giorno... Malgrado questa orazione debba essere offerta molto di frequente, lo deve essere principalmente i giorni di più grande solennità e di festa, ma anche gli altri giorni, ad ore determinate, e specialmente la mattina e la sera»[19].

Sebbene Bonaventura riservi le sue preferenze per l'orazione menta-

---

[15] *De sex alis Seraph.*, c. 7, n. 12 (VIII, 150a): «Sicut enim angeli, quocumque mittantur, tamen a divina contemplatione non recedunt, ita homo virtutis, pro suo posse, semper Dei memoriam a suo corde non removeat».

[16] *Ivi*, (VIII, 150a): «Nam etsi profunde non possis cogitationem tuam semper in ipsum defigere meditando, saltem memorando cordis intuitum in cum dirige, et, cum datur opportunitas, ipsa memoria in meditationem seu orationem formetur, sicut qui materiam formandae imaginis secum circumfert ut, cum habuerit opportunitatem, aliquid in ea sculpendo operetur».

[17] *Act.* 17, 28. «In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus».

[18] BONAVENTURA (S.), *Sermones diversi. Sermo I De modo vivendi* (IX, 723a): «Haec autem oratio offerenda est Deo dupliciter, scilicet vocanter et mentaliter, secundum duplicem hominis partem».

[19] *Ivi*, (IX, 723ab): «Haec autem oratio vocalis offerenda est Deo distincte, attente et devote... Et hoc septies in die... Licet autem haec oratio frequentissime sit Deo offerenda, praecipue tamen diebus solemnibus et festivis ad hoc statutis et aliis diebus horis determinatis offeri, et praecipue mane et sero».

le e specialmente per l'unione affettiva continua con Dio presente nell'anima, vediamo che egli è ben lontano dal disprezzare l'orazione vocale la quale risponde alla natura stessa dell'uomo fatto di corpo e di spirito. Intanto lo scopo da raggiungere nella preghiera è l'orazione mentale, l'orazione d'unione, di pensiero e d'amore sino all'unità sperimentata dell'anima con Dio: «L'orazione vocale, dice il Serafico, è ordinata all'orazione mentale, e non viceversa... Vi è un'orazione puramente mentale, un'altra puramente vocale, un'altra mista. Essa è puramente vocale quando colui che prega non pensa a ciò che dice, né in generale né in particolare, in modo che non si riferisca né al senso delle parole né al fine della preghiera, bensì pregando fabbrica castelli immaginari. In questo senso, la preghiera mentale è molto superiore alla vocale.

«Un'altra orazione è mista; in essa sono unite l'una e l'altra. In questo caso, bisogna distinguere: poiché o le parole sono un ostacolo al sentimento, essendo questo così infiammato che si porta immediatamente in Dio: in questo caso l'orazione mentale è migliore. Oppure, invece, le parole sono utili al sentimento, e, in questo caso, l'orazione vocale può essere più utile della mentale. E numerosi sono quelli che così hanno bisogno dell'orazione vocale: non essendo abbastanza spirituali, si servono con vantaggio dell'orazione vocale istituita per suscitare i sentimenti del cuore»[20].

La preghiera del cuore, ossia la vita d'amore con Dio è dunque il fine di ogni orazione. Essa accompagna l'orazione vocale, dando a questa tutto il suo valore, anche nell'assenza dell'attenzione attuale al significato di ogni parola; e l'orazione vocale è buona se serve di sostegno al sentimento, all'unione d'amore abituale. Ed è in questo senso che s. Bonaventura raccomanda la ripetizione delle formule che dispone all'unione e alla vita d'amore: «Disponendoti alla preghiera, tu devi fissare un numero determinato di orazioni che intendi effettuare e che non interromperai a meno d'urgente necessità: alla lode di Dio e della Beata Vergine dirai cento *Pater noster* con il *Gloria*, con altrettante *Ave Maria* e con genuflessioni; di' pure ogni giorno i Salmi penitenziali con le litanie, per

[20] *IV Sent.*, d. 15, p. 2, n. 2, q. 3, concl. (IV, 374 ab): «Vocalis oratio ordinatur ad mentalem, et non e converso... Quaedam oratio est pure vocalis, quaedam pure mentalis, quaedam media: pure vocalis quando nihil cogitat in his quae dicit, nec in generali nec in speciali, ita quod non referat intentionem ad sensuum verborum vel finem, sed, cum orat, fabricat castra; et sic mentalis simpliciter excedit vocalem. Alia est mixta, in qua scilicet orat mentaliter et vocaliter; et de ea distinguendum: quia aut verba illa impediunt affectum, quia sic inflammatus est quod immediate fertur in Deum, et tali utilior est oratio mentalis; si autem iuvatur, utilior est vocalis; et multi sunt tales, et maxime illi qui non sunt viri spirituales, ad quorum affectus provocandos instituta sunt vocales orationes».

i benefattori vivi; poi le Vigilie di' tre lezioni per quanto il Signore ti ispirerà»[21].

Questa ripetizione di preghiere vocali che Bonaventura raccomanda ai suoi *novizi* potrebbe sembrare fastidiosa a quelli che si fermassero alle parole ed alle formule. Diventa un esercizio di raccoglimento e d'unione per quelli che ne fanno un esercizio d'amore, un mezzo per vivere la comunione affettiva con Dio. È ciò che ricorda S. Bonaventura quando raccomanda di non tendere al raggiungimento del *numero* di preghiere come tale, bensì alla *devozione,* ossia all'unione sperimentale d'amore; raggiunta la quale bisogna abbandonare le formule e perdersi nella comunione e nell'unità con Dio, essendo d'ora innanzi diventate inutili le parole. Con la facoltà o la necessità di riprenderle se sia cessato lo stato d'unione, e l'anima sentisse il vuoto o l'assenza: «Nella tua orazione ricerca ben più la devozione che non il numero delle preghiere, in modo che raggiunta l'unione con Cristo abbandoni le formule e goda di Colui che cercavi dicendo con la Sposa del Cantico: 'Ho trovato Colui che la mia anima cercava, l'ho afferrato e non lo lascerò'. Se dunque Gesù si nasconde riprendi l'orazione vocale incominciata»[22].

2. La contemplazione

S. Bonaventura ci ha dato l'idea chiara dell'*orazione*: è l'elevazione dell'anima a Dio, mediante il pensiero e il cuore, affin di arrivare all'unione continua d'amore con Lui.

Più difficile sarebbe trovare nei suoi scritti una definizione della *contemplazione.* «La parola contemplazione, dice il p. Bonnefoy[23], designerà lo sguardo corporale, la riflessione, la meditazione, l'orazione, la vita contemplativa, oppure l'una o l'altra delle due contemplazioni propriamente dette» (estasi dell'intelligenza o estasi d'amore). Vedremo intanto

---

[21] *Regula Novitiorum*, c. 2, n. 5 (VIII, 478a): «Orationes autem quas facis semper habeas sub certo numero terminatas, quas nunquam dimittas nisi urgente necessitate vel infirmitate coactus, quae sunt haec: primo ad laudem Dei et beatae Virginis quotidie inter diem et noctem dicas centum Pater noster cum Gloria Patri et totidem Ave Maria cum genuflexionibus; item dicas quotidie Psalmos poenitentiales cum litania pro benefactoribus vivis, et Vigilias trium lectionum pro defunctis, et alia facias sicut tibi Dominus ministrabit».

[22] *Ivi*, (VIII, 478a): «Hoc tamen attende ut in oratione quam facis magis studeas ad devotionem quam ad consummationem ut statim cum inveneris Christum, orationem ulterius non protendas, sed eo fruere quem quaerebas dicens cum sponsa: Inveni quem diligit anima mea, tenui eum, nec dimittam; et subtrahente se Jesu, orationem perficias quam incepisti». «De triplici via», in *La France franciscaine* 15 (1932) 320.

[23] J. F. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique, le* «De triplici via», in *La France franciscaine* 15 (1932) 320.

che l'idea centrale ne è quella stessa dell'orazione: l'elevazione a Dio mediante l'unione di pensiero e d'amore con Lui.

Sotto questa accezione più larga, la contemplazione bonaventuriana abbraccia tutta la vita dello spirito alla ricerca dell'Assoluto, dalla contuizione di Dio nelle creature sino all'estasi ed al possesso divino nel godimento del dono della sapienza.

In quest'ultimo significato, Bonaventura riprende la definizione di Riccardo da S. Vittore: «La contemplazione è lo sguardo libero e perspicace sugli spettacoli della sapienza, sguardo sospeso nell'ammirazione»[24].

Ma contemplazione è già il semplice sguardo dello spirito sugli spettacoli della natura, sguardo che parte dalle realtà materiali ed eleva l'anima sino all'unione divina mediante la *contuizione* che Bonaventura attribuisce a s. Francesco, ma che esprime forse con più verità la sua propria anima ed il suo proprio metodo di contemplazione: «Attraverso lo specchio delle cose create si elevava alla contemplazione della Causa prima che dà la vita agli esseri. Tra le cose, fermava la sua attenzione a quanto vi era di più bello, e, nelle orme impresse alle cose, cercava dappertutto il suo Diletto, facendosi delle creature una scala per salire fino alla conoscenza di Colui che è tutto desiderabile. Infatti, per effetto della sua inaudita devozione, gustava la bontà divina nelle singole creature come in altrettanti ruscelli derivanti dalla sorgente e le esortava dolcemente alla lode di Dio, come soleva fare il Profeta David, quasi pregustando un celeste concento nell'armonia delle virtù e degli atti concessi loro da Dio»[25].

Questa contemplazione, che il Dottore Serafico attribuisce a s. Francesco, è la forma propria della contuizione bonaventuriana, quest'elevazione continua dalla creatura al Creatore, dal finito all'infinito, dal relativo all'assoluto; elevazione che risulta dalla natura stessa dell'anima umana aperta all'infinito della conoscenza e dell'amore e che trova la propria soddisfazione solo in questo terminarsi nell'infinito.

Per fare di questa contuizione bonaventuriana una contemplazione francescana, bisognerebbe tener conto della distinzione posta dal Dottore Serafico stesso fra la visione di Dio *mediante lo specchio* e la visione di

---

[24] BONAVENTURA (S.), *Sermo I in Dom. XIV post Pent.* (IX, 408a). Cf. RICCARDO DA S. VITTORE, *De gratia contemplantis* (Beniamin minor), l. 1, c. 4 (PL 196, 69).

[25] BONAVENTURA (S.), *Legenda maior*, c. 9, n. 1 (VIII, 530a): «Ut autem ex omnibus excitaretur ad amorem divinum, exultabat in cunctis operibus manum Domini et per iucunditatis spectacula in vivificam consurgebat rationem et causam. Contuebatur in pulchris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequebatur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam faciens per quam conscendebat ad apprehendendum cum qui est desiderabilis totus. Inauditae namque devotionis affectu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis tamquam in rivulis degustabat, et quasi caelestem concentum perciperet in consonantia virtutum et actuum eis datorum a Deo, ipsas ad laudem Domini more Prophetae David dulciter hortabatur».

Dio *nelle* creature: «Vedere Dio *mediante* lo specchio delle creature è salire dalla conoscenza delle creature alla conoscenza del Creatore; ma vederlo *nelle* creature è intuire la sua presenza in esse ed esse in lui»[26].

Francesco non saliva a Dio a modo dei filosofi che procedono dall'effetto alla causa, ma, già pienamente in Dio e conscio della Sua universale presenza nelle creature, in tutto l'universo e nella propria anima, Francesco vedeva Dio *in* loro ed esse *in* Dio. Ne seguiva che la sua contemplazione non era la ricerca di un Dio lontano, bensì un'immersione della propria anima in Lui in cui ritrovava tutte le creature, come tanti fratelli e sorelle.

Del resto è veramente a quest'unione a Dio presente che tende tutta la contemplazione bonaventuriana della contuizione, sintesi dell'aspetto filosofico dell'ascensione dall'effetto alla causa e dell'aspetto mistico della presenza e della fusione d'amore, della comunione con Dio nelle creature e con le creature in Dio.

A questa contemplazione di presenza, d'unione e di comunione, deve tendere l'anima in tutta la sua vita d'orazione: «L'anima deve esercitarsi continuamente alla pratica dell'orazione di devozione ed imparare, mediante l'uso frequente della preghiera, mediante la purificazione del cuore, mediante l'infaticabile spirito di devozione, come diventerà capace della contemplazione di Dio e idonea a gustare la soavità delle dolcezze divine. Poiché non conviene che l'anima fatta ad immagine di Dio, ornata della sua similitudine, riscattata dal sangue divino, capace della beatitudine, si limiti a svolazzare intorno alle cose terrestri, mentre dovrebbe salire sopra ai Cherubini e volare sulle ali dei venti, cioè sopra gli ordini degli Angeli, per contemplare la Trinità stessa e l'umanità di Cristo»[27].

Nella contemplazione intellettuale ed affettiva, nella luce e nell'amore; contemplazione che è l'attività più sublime dell'anima umana e che formerà la sua beatitudine nel Cielo, nella partecipazione all'attività stessa di Dio, Luce ed Amore infiniti: «O anima mia, grande è ciò che desideri, inestimabile il dono che agogni. Stimo dunque che non può essere

---

[26] *III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 2, ad 5 (III, 682): «Differt dicere videre rem *in* speculo et *per* speculum. *Per* speculum enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturae ad cognitionem Creatoris; *in* speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur».

[27] *De perfectione vitae ad Sor.* c. 5, n. 10 (VIII, 120ab): «Sic ergo debet famula Dei exercere animum suum in studium orationis devotae et discere per frequentem orationis usum, per mundati et purificati cordis oculum, per infatigabilem devotionis spiritum, qualiter efficiatur idonea ad contemplanda divina et degustandum divinae dulcedinis suavitatem. Non enim decet animam insignitam Dei imagine, decoratam Dei similitudine, redemptam Dei sanguine, capacem beatitudinis, volitare circa ipsa temporalia, sed ascendere debet super Cherubim et volare super pennas ventorum, id est ordines Angelorum, ad contemplandam ipsam Trinitatem et Christi humanitatem».

ottenuto dal nostro sforzo né può essere meritato con merito umano, ma solo dall'umile preghiera di quelli che sono ben disposti e dalla sola condiscendenza della divina misericordia da cui può essere sollecitato»[28].

«Dunque, poiché per ottenere questo, niente può la natura, poco l'industria, bisogna concedere poco all'indagine e molto all'unzione; poco alla lingua e moltissimo all'interna letizia, poco alla parola e allo scritto, e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo; poco o niente alla creatura, e tutto all'essenza creatrice, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo»[29].

3. I gradi della contemplazione

Cominciato nella preghiera e nella meditazione, praticato nella contuizione, questo slancio anagogico dell'anima, della creatura al Creatore, dal finito all'infinito, in virtù stessa dell'apertura all'infinito dell'intelligenza e dell'amore, è già pieno esercizio di contemplazione.

Tuttavia s. Bonaventura riserva più generalmente questo termine all'aspetto propriamente soprannaturale della contemplazione considerata come dono di Dio che partecipa all'uomo la sua Luce ed il suo Amore nello stato di unione intima dell'anima con l'Assoluto. Ed è sotto questo aspetto che il Serafico classifica i diversi gradi della contemplazione.

Questa divisione dei gradi non ha nulla di assoluto. Egli la prende prima da s. Bernardo e da Riccardo da S. Vittore: «Vi sono, egli dice, sette gradi di contemplazione, che il beato Bernardo espone a suo modo, Riccardo al suo, ed altri santi al loro»[30]. Bonaventura stesso nel *De triplici via* riduce il progresso nella contemplazione ai gradi dell'amore di cui ne distingue sei: «Per capire il progresso nell'amore, bisogna sapere che sei sono i gradi per i quali, procedendo a poco a poco e nell'ordine, si arriva alla perfezione dell'amore. Il primo grado è la *soavità* in cui l'uomo impara a 'gustare quanto è soave il Signore'. Ciò si effettua nel raccoglimento delle sante meditazioni, poiché... le meditazioni sull'amore di Dio generano la soavità nel cuore... Il secondo grado è l'*avidità*, ossia il desiderio... Il terzo

---

[28] *Soliloquium*, c. 2, n. 14 (VIII, 50a): «O anima, magnum est quod desideras, inaestimabile donum quod exoptas. Unde, ut aestimo, humano studio non potest obtineri, humano merito non potest promereri, sed humilibus precibus a digne dispositis ex sola divinae pietatis condescendentian vix poterit impetrari».

[29] Bonaventura (S.), *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 5 (V, 312-313): «Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum dandum est inquisitioni et multum unctioni; parum dandum est linguae et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto et totum Dei dono, scilicet Spiritui Sancto; parum aut nihil dandum est creaturae et totum creatrici essentiae».

[30] Bonaventura (S.), *Sermo I in Sabbato sancto* (IX, 269a): «Sunt septem gradus contemplationis, quos beatus Bernardus ponit suo modo, Richardus de sancto Victore alio, et alii sancti uno modo, alii alio».

grado è la *saturazione* che sorge dall'avidità... Il quarto è l'*ebbrezza* che sorge dalla saturazione... Il quinto è la *sicurezza* che consegue all'ebrietà... Il sesto grado finalmente è la piena *tranquillità* in cui si trovano pace e riposo» [31]. Questi vari gradi della contemplazione sono dunque i gradi dell'amore vissuto, sentito, sperimentato; gradi accompagnati da manifestazioni psicologiche corrispondenti le quali, tutte, non fanno che confermare il ruolo essenziale dell'amore nella vita spirituale.

Del resto, la divisione dei vari gradi della contemplazione che ha tutto il favore del Dottore Serafico è quella che gli ha insegnato un umile fratello laico, fra Egidio, compagno di s. Francesco: «Questo fratello, che fu il terzo dell'Ordine dopo s. Francesco e godette di manifestazioni estatiche durante trenta anni e fu purissimo e vergine, asseriva che vi sono sette gradi di contemplazione: il fuoco, l'unzione, l'estasi, la contemplazione, il gusto, l'amplesso, il riposo; e segue l'ottavo nel Cielo, che è la gloria» [32].

Anche qui i gradi della contemplazione sono i gradi dell'amore con le manifestazioni psicologiche concomitanti, che il Dottore Serafico si sforza di spiegare: Il primo grado, il *fuoco*, è l'ardente desiderio di Dio che consuma ogni altro desiderio [33]. Il secondo grado, l'*unzione*, è la consolazione dello Spirito Santo nell'anima fervorosa [34]. «Il terzo grado, l'*estasi*, ha luogo quando l'anima si sente piena dell'unzione dello Spirito Santo sino nel suo essere più intimo; allora è come alienata dai sensi e da tutto ciò che è esteriore e si perde in Dio che è al di dentro» [35].

---

[31] *De triplici via*, c. 2, nn. 9-10-11 (VIII, 10ab): «Et propterea, ad intelligendum profectum in dilectione Dei, sciendum est quod sex sunt gradus quibus paulatim et ordinate proceditur, ut ad perfectum perveniatur. Primus est suavitas, ut scilicet homo discat gustare quam suavis est Dominus. Et hoc quidem fit vacando et sabbatizando ei per sanctas meditationes, quoniam secundum quod dicitur in Psalmo, reliquiae cogitationes festum agent tibi; quod quidem fit quando meditationes circa amorem Dei suavitatem pariunt in corde... Secundus gradus est aviditas... Tertius est saturitas quae oritur ex ipsa aviditate... Quartus gradus est ebrietas quae oritur ex saturitate... Quintus gradus est securitas quae oritur ex ebrietate... Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodammodo sit in silentio et in somno, et quasi in arca Noë collocata, ubi nullo modo perturbatur».

[32] *Sermo I in Sab. Sancto* (IX, 269a): «Quidem frater laicus qui per triginta annos habuit gratiam excessus mentalis et qui mundissimus fuit et virgo, et tertius frater post beatum Franciscum, sic dixit quod septem gradus contemplationis devotae sunt isti, scilicet ignis, unctio, contemplatio, gustus, amplexus, requies, et octavo sequitur gloria».

[33] Cf. *Ivi*, (IX, 269a): *Comment. in Lucam*, c. 9, n. 49 (VII, 232a).

[34] *Sermo I in Sab. Sancto* (IX, 269a): «Secundus gradus est quando occurrit et influxus Spiritus Sancti; et haec est unctio et ista unctio est sensus consolationis Spiritus Sancti illabentis in animam fervidam».

[35] *Ivi*, (IX, 269a): «Tertius gradus est quando anima sentit se impletam unctione Spiritus Sancti usque ad intima; tunc alienatur, et hoc vocatur extasis, quae est alienatio a sensibus et ab omni eo quod est extra, et convertitur ad Deum qui est intra».

«Il quarto grado della contemplazione ha luogo quando l'anima è così infiammata, piena dell'unzione dello Spirito Santo, alienata dai sensi, che diventa atta alla contuizione della luce eterna» [36].

Può sembrare strano che, dopo aver dato alla contemplazione il suo significato più ampio, ed avercela fatta ritrovare in tutti i gradi della preghiera come lo sguardo del pensiero e del cuore fissato in Dio, effettuando così l'unione dell'anima al suo Centro — ciò che è l'essenza della preghiera — Bonaventura, dopo fra Egidio, chiami questo quarto grado: *contemplazione*. Di fatto si tratta sempre di contemplazione, ma in uno stato nuovo d'intuizione *intellettuale* che il nostro Dottore chiama *contuizione della luce eterna*, mentre fin qui si trattava essenzialmente di unione d'*amore*. Questa *contuizione* intellettuale, del resto, non è ancora l'*intuizione* divina riservata per sé alla *visione beatifica* del Cielo o forse, per modo di atto transeunte, al ratto, privilegio straordinario.

Rimane però che questo quarto grado della contemplazione sia un'illuminazione divina dell'*intelletto*, anche se, ordinariamente, essa sia una «visio in tenebris» — visione nelle tenebre. Ciò significa che la contemplazione lasci il campo dell'*amore* per passare a quello dell'intelligenza? In nessun modo, poiché l'amore cresce con la luce, anzi, come vedremo meglio in seguito, la precede e penetra più avanti in Dio che non l'intelletto.

Il quinto grado appartiene del resto essenzialmente all'*amore*; è ciò che fra Egidio chiama il *gusto*, che è la degustazione delle dolcezze divine manifestate nella contuizione estatica: «Il quinto grado segue la contuizione della luce eterna, quando l'anima assapora le consolazioni di Dio» [37].

Il sesto grado della contemplazione è l'*amplesso*, l'unione che va sino all'unità d'amore, alla fusione dell'anima con Dio [38].

Il settimo grado finalmente è il riposo dell'anima, la quiete che segue il possesso divino, nella piena soddisfazione del desiderio e il calmo godimento dell'intelligenza e dell'amore [39].

---

[36] *Ivi*, (IX, 269a): «Quartus gradus est quando anima sic est ignita, uncta et alienata et est ad se reversa, tum fit apta ad contuitum lucis aeternae; et haec est contemplatio, quando a phantasmatibus est alienata».

[37] *Ivi*, (IX, 269a): «Quintus gradus est quando contuita est lucem aeternam tunc eius consolationem degustat».

[38] *Ivi*, (IX, 269ab): •Sextus gradus est amplexus; postquam vidit quod 'bona est negotiatio eius', nititur tenere et amplecti, et dicit: 'Fructus eius dulcis gutturi meo. Tenui eum nec dimittam'. Et potest dicere: 'Laeva eius sub capite meo et dextera eius amplexabitur me».

[39] *Ivi*, (IX, 209b): «Et tunc datur et requies, et dormit». I *gradi* di fra Egidio sono stati commentati nell'opuscolo *Tractatus de septem gradibus contemplationis*. In: *Opera omnia S. Bonaventurae*. Lugduni 1668, t. VII, pp. 96-98. Viene attribuito oggi a Tommaso Gallo.

4. Contemplazione intellettuale e contemplazione affettiva

La contemplazione è lo sguardo d'amore fissato su Dio, secondo una gradazione che va dalla semplice preghiera del cuore sino all'estasi, all'amplesso divino ed al riposo beato nella partecipazione conscia alla vita intima di Dio, intelligenza e amore.

Questa partecipazione conscia è opera dell'intelligenza ma implica pure l'amore nel quale inizia e termina: «Dio è conosciuto nell'unzione intima di Dio e dell'anima, secondo ciò che dice l'apostolo (1 Cor. 6, 17): 'Chi si unisce a Dio diventa un solo spirito con Lui'. Ed è questa la conoscenza suprema di cui parla Dionigi e che risulta dall'amore estatico» [40].

Dio è contemplato nelle creature attraverso la contuizione che eleva l'anima amante dal finito all'infinito. Ma chi vuole raggiungere Dio in sé deve, ad un determinato momento dell'ascesa, abbandonare le creature stesse per trovare Dio nella propria anima, al di là di ogni immagine e di ogni concetto [41]. Per arrivare alla contemplazione di Dio in sé, bisogna alzarsi al di sopra dei sensi, delle immagini e di tutti i concetti filosofici [42]. Ed è così che si raggiunge la «notte luminosa» ove Dio è conosciuto non per mezzo dei concetti, né per mezzo delle immagini, bensì mediante l'esperienza dell'amore [43].

È la conoscenza del *dono della sapienza*: «È la conoscenza sperimentale di Dio e, in questo senso, si tratta di uno dei sette doni dello Spirito Santo, la cui attività propria consiste nella dilettazione della soavità divina.. E poiché il gusto interiore nel quale è la dilettazione richiede necessariamente l'atto affettivo in vista dell'unione e l'atto conoscitivo che lo rende conscio... ne segue che il dono della sapienza è in parte conoscitivo e in parte affettivo, di modo che comincia nella

---

[40] *III Sent.*, d. 24, dub. 4 (III, 531b): «Cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae, iuxta quod dicit Apostolus: 'Qui adhaeret Deo unus spiritus est'. Et haec est cognitio excellentissima quam docet Dionysius, quae quidem est in extatico amore».

[41] BONAVENTURA (S.), *I Sent.*, d. 3, a. 12, q. 3, ad 2 (I, 75b): «Creaturae sunt media in diveniendo sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit domo ad Deum, illis post se relictis».

[42] *Ivi*, d. 2, dub. 1 (I, 59a): «Mens ad hoc quod Deum contempletur perfecte indiget purgari... Intellectus purgatus est cum abstrahitur a sensibilibus speciebus...; purgatissimus cum a philosophicis rationibus».

[43] *Breviloquim*, p. 5, c. 6 (V, 260a): • Et nox illuminatio mea in deliciis meis (*Ps.* 138, 11). Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit nisi qui probat; nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datam; nemini datur nisi ei qui se exercet ad illam».

conoscenza e termina nell'amore, essendo questo conoscenza sperimentale del bene e della dolcezza»[44].

Questa conoscenza del dono della sapienza sorpassa infinitamente ogni conoscenza naturale; tuttavia non è ancora la piena luce della visione beatifica; anzi è la *conoscenza nelle tenebre*: «Lo sguardo può essere fissato in Dio in modo da non percepire null'altra cosa che Lui; tuttavia non percepisce la chiarezza della luce in se stessa, bensì questo sguardo d'amore è nelle tenebre, ma in una mirabile crescita d'amore»[45].

Queste «tenebre» non sono del resto un'assenza di conoscenza, sono invece una luce superiore, quella di Dio stesso che supera le capacità di visione dell'anima ancora legata psicologicamente alle condizioni naturali dell'intelletto umano e della sua conoscenza discorsiva e concettuale: «La luce divina è detta allora tenebra perché l'intelletto ancora assuefatto alla conoscenza mediante immagini e concetti, non comprende la pura luce spirituale; tuttavia l'anima ne è supremamente illuminata»[46].

L'anima giunta alla contemplazione estatica ha superato la conoscenza discorsiva per immagini e concetti. Ha dunque abbandonato ogni conoscenza per godere della sola contemplazione affettiva nell'amore? Molti l'hanno asserito, in seguito a Gilson. Questi dice infatti: «O vi è ancora conoscenza, ed allora non è l'estasi, né in conseguenza la percezione di Dio stesso; o invece si ha l'esperienza di Dio, ma allora non vi è più conoscenza e, conseguentemente il problema di una visione sia diretta sia indiretta non si pone più»[47]. E aggiunge: «Le espressioni che s. Bonaventura usa di frequente per qualificare (questa esperienza) di *caligo, excaecatio, ignorantia...* devono essere prese letteralmente,

---

[44] *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, concl. (III, 774ab): «Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem... Et quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniungendum et actus cognitionis ad apprehendendum... hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus; ita quod in cognitione inchoatur et in affectu consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio»

[45] *Ivi*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6 (545a): «Concedo tamen nihilominus quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aspiciat; attamen non perspicit vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus».

[46] Bonaventura (S.), *Collationes in Hexaëmeron*, II, n. 32 (V, 342a): «Dicitur tenebra quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur».

[47] E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 442.

poiché esprimono innanzi tutto l'assenza di ogni conoscenza e di ogni visione»[48].

Dice infatti il Dottore Serafico: «Vi è qui — nell'estasi — un'operazione che trascende ogni intelletto, un'operazione segreta che nessuno conosce se non colui che l'ha sperimentato»[49]. «Ivi non entra l'intelletto, ma l'amore»[50]. Oppure: «quando la mente, in questa unione, è unita a Dio, essa dorme in qualche modo, ma in qualche modo veglia: solo l'amore veglia ed impone silenzio alle altre potenze»[51]. «Nel passaggio all'estasi, bisogna abbandonare tutte le operazioni intellettuali»[52].

Se l'esclusione di queste «operazioni intellettuali» comporta l'esclusione della *conoscenza,* bisogna concludere che ha ragione Gilson, come pure hanno ragione quelli che riducono la contemplazione bonaventuriana ad un dolce godimento animale, con l'esclusione della più nobile attività intellettuale la quale, per altri, è l'essenza della contemplazione spirituale.

Contro l'esclusione della conoscenza intellettuale nella contemplazione bonaventuriana militano invece cento passi del Dottore Serafico, che parlano di conoscenza e di conoscenza superiore, come pure milita la dottrina della *sapienza* che, per lui, è l'essenza della contemplazione, e che comporta insieme l'intelligenza e l'amore, come già abbiamo visto e vedremo ancora.

Ciò che Bonaventura esclude non è la conoscenza e l'intelligenza, bensì le «operazioni intellettuali» inferiori proprie alla *conoscenza discorsiva* per immagini, astrazioni e concetti, che, nell'estasi, fanno posto alla *conoscenza intuitiva* la quale le è infinitamente superiore: «Nell'anima, egli dice, vi sono molte facoltà d'apprensione: la sensazione, l'immaginazione, l'estimativa, l'intellettiva; e bisogna abbandonarle tutte; ed al vertice vi è l'amore la cui unzione le trascende tutte»[53].

La contemplazione estatica è l'opera del dono della sapienza, e la sapienza è una conoscenza superiore che esclude, sì, l'«intellettiva», cioè la conoscenza discorsiva, ma non l'intelligenza «intuitiva». La sapienza,

---

[48] *Ivi*, 443.

[49] *Collationes in Hexaëmeron*, II, 29 (V, 341a): «Est ibi operatio transcendens omnem intellectum secretissima, quod nemo scit nisi qui experitur».

[50] Ivi, XX, 11 (V, 437a): «Quia ibi non intrat intellectus, sed affectus».

[51] *Ivi*, (31; V, 341): «Cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodammodo et quodammodo vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit».

[52] *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 4 (V, 312): «In hoc transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes».

[53] *Collationes in Hexaëmeron*, II, 29 (V, 341a): «In anima autem sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes opportet relinquere; et in vertice est unctio amoris, et haec omnes transcendit».

dice il Serafico, «non è solo per modo di conoscenza speculativa... ma anche per modo di conoscenza soporativa e sperimentale »[54].

Ben lungi dunque dall'escludere la conoscenza e l'intelligenza, la contemplazione implica la conoscenza intellettuale superiore intuitiva unita all'amore che è conoscenza sperimentale: «La sapienza, dice il Serafico, include l'uno e l'altro atto, quello dell'intelligenza e quello dell'amore»[55].

E conclude: «Se si dice che nessuno possiede la sapienza per il solo fatto di *amare*, senza *conoscere*, ciò è vero. Ma nell'amore di Dio, la conoscenza è unita all'amore che la rende perfetta, poiché il miglior modo di conoscere Dio è l'esperienza della sua dolcezza»[56]. La conoscenza importa l'unione del conoscente e del conosciuto, ma «l'amore unisce ben più perfettamente l'amante all'amato di quanto l'intelligenza unisca il conoscente al conosciuto, poiché l'amore trasforma l'amante nell'amato»[57].

La conoscenza d'amore è dunque superiore alla semplice conoscenza intellettuale, poiché è conoscenza intuitiva, concreta, sperimentale, nell'unità del soggetto e dell'oggetto, del conoscente e del conosciuto, dell'amante e dell'amato.

È la contemplazione sapienziale che è essenzialmente amore, ma con l'inclusione dell'intelligenza intuitiva, ragione formale della conoscenza in quanto tale. Al vertice dell'anima, come in Dio stesso di cui l'anima è l'immagine, amare è conoscere, come pure conoscere è amare.

CONCLUSIONE

Non abbiamo parlato qui del *ratto* che Bonaventura distingue essenzialmente dalla contemplazione, essendo questa la preghiera e l'unione divina alla quale sono chiamati tutti gli uomini, mentre il ratto è riservato a *pochi privilegiati*, come Mosè e S. Paolo: la contemplazione è un effetto della collaborazione alla grazia, mentre il ratto è un puro rapimento gratuito; la contemplazione è uno *stato* durevole, mentre il ratto è una *visione passeggera* di Dio nella passività completa dell'anima.

---

[54] BONAVENTURA (S.), *Quaest. disp. de perfectione evangelica*, q. 1 (V, 120b): «Sapientia est cognitio,.. non tantum per modum cognitionis speculativae... verum etiam saporativae et experimentalis».

[55] *III Sent.*, d. 35, a, un q, 1, ad 5 (III, 775b): «Sapientia in se claudit utrumque actum; unde quodammodo respicit intellectum, quodammodo respicit affectum».

[56] Ivi, d. 35, a. un., q. 1, ad 5 (III, 775a): «Ad illud quod obicitur quod nemo est sapiens ex hoc solum quod amat, nisi etiam ulterius cognoscat, dicendum est quod illud est verum; attamen in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis».

[57] Ivi, d. 26, a. 2, q. 1, ad 2 (III, 570a): «Affectiva magis unit ipsi affectibili quam cognitiva cognoscibili; unde amor transformat amantem in amatum».

Neppure abbiamo parlato della questione che divide gli studiosi di Bonaventura, se, cioè, nella contemplazione estatica, l'uomo vede Dio *in sé*, ovvero nei suoi *effetti*. Il Dottore dice chiaramente che la visione beatifica è riservata al Cielo e, forse, per modo di atto transitorio, ai privilegiati del ratto; ma crediamo che sarebbe falso ridurre la contemplazione alla percezione degli «effetti della grazia», essendo Dio l'oggetto della sola percezione indiretta e discorsiva. In cento passi, Bonaventura parla di contuizione di Dio, la quale è dell'ordine dell'intuizione diretta e concreta, di esperienza immediata d'amore, anche se non nella piena luce dell'intelligenza.

Ma tutto ciò potrà essere oggetto di un altro studio. Basti per il momento di aver mostrato che la contemplazione è vita di unione con Dio, unione cominciata nella preghiera più semplice e più comune e terminante nell'estasi dell'intelligenza e dell'amore; alla quale preghiera e unione tutti sono chiamati come ad un mezzo ordinario della perfezione e della santità e come al godimento anticipato del Cielo che non è altro se non la vita in Dio, nella sua luce e nel suo amore. E questa vita comincia su questa terra.

XI. SPIRITO BONAVENTURIANO

A PROPOSITO DI DUE RECENTI STUDI SU S. BONAVENTURA *

Non è senza significato il fatto che, nel nostro tempo di reazione generale contro gli eccessi dell'intellettualismo e dell'astrattismo, gli sguardi si riportino sulla corrente affettiva e concreta della filosofia cristiana, sulla corrente agostiniana che potrebbe rispondere ai bisogni della mente contemporanea, evitandole gli eccessi opposti dell'anti intellettualismo esistenzialista.

La corrente agostiniana non ha mai negato il valore e la necessità della ricerca intellettuale, come fa l'Esistenzialismo odierno; ma essa ha saputo evitare gli eccessi dell'intellettualismo astratto dando all'affetto la parte che gli compete nella vita integrale dello spirito e dirigendo l'intelletto stesso nella via della concretezza intuitiva capace di raggiungere il reale in sé, mentre l'astrattismo tende a racchiuderci nel mondo irreale dei concetti.

S. Bonaventura, che rappresenta storicamente l'apogeo della corrente agostiniana, ha certamente una parola da dire oggi che si cerca un giusto equilibrio fra la parte intellettiva e la parte affettiva dell'uomo, fra la ricerca astratta e il bisogno del concreto. E degni di lode sono tutti gli sforzi che si fanno per darci una conoscenza più approfondita della sua dottrina ma specialmente del suo *spirito*, che è ciò di cui più abbiamo bisogno per trovare la vera via dell'umanesimo integrale.

Due recenti studi, molto diversi di mole ma ugualmente eccellenti di contenuto, portano il loro contributo a questo fine: un volume di quasi seicento pagine, pubblicato dagli editori Bocca a Milano [1], e un «profilo» della collana «Maestri del Pensiero» dell'editrice «La Scuola» di Brescia[2].

L'uno e l'altro sono d'accordo per ripudiare la leggenda, sostenuta

---

* In *MF* 46 (1946) 216-231.

[1] RENATO LAZZARINI, *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*. Milano, Bocca ed., 1946. In-8°, pp. 567 (L. 400).

[2] EFREM BETTONI, [O.F.M.], S. *Bonaventura*. («I Maestri del Pensiero») Brescia, ed. La Scuola, 1945. In 16°, pp. 165 (L. 80).

ancora dalla magistrale edizione critica dei Padri di Quaracchi, di un S. Bonaventura aristotelico e conforme a S. Tommaso. Tomismo aristotelico e bonaventurianismo platonico-agostiniano sono le due espressioni delle due tendenze fondamentali della mente umana — intellettivo-astratta e affettivo-intuitiva — che possono completarsi a vicenda, ma non identificarsi. In questo senso condividiamo il giudizio del Bettoni: «In conclusione, sono convinto che la sintesi speculativa di S. Bonaventura, e nel metodo e nei risultati, sia diversa da quella di S. Tommaso, sebbene non opposta... Sono due visioni della realtà quindi, che potranno anche rivelarsi complementari e integranti a una mente capace di unirle in una sintesi superiore» (p. 157).

S. Bonaventura è rimasto agostiniano, non perché non ha potuto avere, come S. Tommaso, una conoscenza sufficiente di Aristotele, ma perché, in Agostino solo ha trovato l'espressione speculativa e pratica del suo spirito intimamente francescano, con il suo bisogno di affetto e di concretezza, con la sua tendenza a non fermarsi mai alle cause seconde, ma a salire sempre, sulle ali dell'intuizione e dell'amore, sino alla Causa prima, al Dio vivente e concreto, nel quale solo poteva trovare riposo la sua mente integralmente umana. Si potrebbe aggiungere, contro quelli che allegano la sua insufficiente conoscenza di Aristotele per scusare la sua mancata adesione allo Stagirita, che invece la sua opposizione all'influsso peripatetico cresce con la conoscenza che ne acquista nel suo sviluppo a Parigi, come ne fanno prova le sue opere: le prime — i commenti alle Sentenze — ricorrono sempre all'autorità di Aristotele, mentre le ultime sono tutt'intente a combatterne l'invadenza nelle scuole.

Non si deve concludere, pertanto, che S. Bonaventura sia antiaristotelico o antitomista: egli tende semplicemente a mantenere l'*equilibrio*, a reagire, contro l'*eccesso* dell'influsso aristotelico che si esercitava nelle scuole a danno dello spirito agostiniano che egli giudica più conforme allo spirito cristiano e alla verità delle cose.

Perciò, mi pare che non rendano bene il pensiero bonaventuriano quegli studiosi che, appoggiandosi unicamente sulle ultime opere del Santo, vogliono vedere in lui un nemico di Aristotele e della filosofia. In queste opere, Bonaventura vuole reagire contro gli eccessi della filosofia pura e contro la sua pretesa a emanciparsi dall'autorità della Rivelazione e della tradizione cristiana; perciò egli tende a dimostrarne l'insufficienza e la necessità di corroborarla con la Rivelazione. Ma, con tutto questo, egli non rinnega nulla di ciò che ha affermato prima sulla distinzione della Filosofia, fondata «super principia rationis», dalla Teologia fondata «super principium fidei», come non nega il valore assoluto della filosofia come tale, che ha in sé «regulas *certas* et *infallibiles*» (*Itinerarium* III, 7; ed. min. Quaracchi, 323) e dà la «veritas ut scrutabi-

lis notitia *certa* » (*De Donis Sp. S.* IV, 5; V, 474), della quale «*dubitari non potest*» (III, 481).

La dottrina di S. Bonaventura è più complessa; un testo e un'opera non bastano a stabilirla, e bisogna tener conto di tutte le sfumature per farsene un'idea esatta. Perciò non possiamo approvare senz'altro il fatto che il Bettoni metta alla base della sua esposizione testi delle sole ultime opere del Serafico ove, davanti al pericolo che la filosofia prendesse il sopravvento all'Università di Parigi, Bonaventura assume la difesa della Teologia e ne dimostra la superiorità, senza pertanto negare il valore della filosofia, come risulta da altri testi. Non si deve *separare* la filosofia dalla fede; ma ciò non significa che non si debbano nettamente *distinguere*, come ha fatto lui stesso attribuendo l'una alla ragione infallibile nei suoi principi e l'altra alla fede necessaria per correggerne gli errori di fatto e completarla nella conoscenza della realtà integrale che esula finalmente dalla sua capacità limitata. La Filosofia non può dare *tutta* la verità: essa non può rivelare né il fine dell'uomo né dire cosa sia Dio in sé. Ciò non significa però che la filosofia non abbia alcun valore in sé; ma, solo che essa deve essere completata dalla teologia, come lo dice bene un testo citato dall'autore: «Philosophia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras» (*De Donis S. S.* IV, 12; V, 476).

Così quando si dice (p. 43) che il nostro Dottore nega l'*autonomia* della filosofia, bisogna intenderlo in questo senso, non in quanto per sé la filosofia fosse incapace di verità e di certezza, come potrebbe far credere qualche testo staccato dall'insieme della dottrina del Serafico.

Anche il *Lazzarini* non sembra dare pienamente il pensiero bonaventuriano riguardo al posto e al valore della filosofia. Non pare del tutto esatto ridurre la posizione eminentemente metafisica del Dottore Serafico a quella di un «primato della ragione pratica» (p. 8). Moralista egli stesso, non ha tendenza l'A. a presentarci un Bonaventura a propria immagine?

Del resto, il Professore Lazzarini merita ogni elogio per lo studio magistrale sul nostro Dottore che ci dà con la sua ultima opera. Insistendo sull'importanza del lato etico, egli ha il vantaggio di fare conoscere un aspetto fin qui un po' trascurato del Serafico. Se ci permetteremo di fare qualche osservazione, non sarà per contraddirlo, ma per collaborare ad una chiarificazione più perfetta ancora del pensiero bonaventuriano e farne risaltare il carattere essenziale. E ciò non per una sterile ricerca storica, ma per una rivalutazione bonaventuriana nell'ambiente del pensiero contemporaneo.

1. Conoscenza ed esistenza di Dio

«Il *primum cognitum* per un filosofo della tempra di Bonaventura — dice il L. — non è né l'oggetto sensibile, né l'io come soggetto, bensì ciò che è al di sopra dell'uno e dell'altro: Dio come Essere. È Dio il primo dato della coscienza dal punto di vista sia psicologico che metafisico» (p. 46). Crediamo aver dimostrato altrove [3] che questa posizione, attribuita correntemente al Nostro, non risponde esattamente al suo pensiero. Bonaventura sa bene dall'esperienza che la conoscenza comincia dal mondo sensibile, passa poi al mondo interiore e poi a quello superiore. È del resto lo schema dell'*Itinerarium*. Se gli succede di dire che Dio è il *primum cognitum*, lo è non in sede *psicologica*, ma in sede critica ossia della *riflessione*, cioè, quando riflettendo sulla conoscenza e sulla sua immutabilità, egli *conclude* che tutta la nostra conoscenza intellettuale presuppone un *primum cognitum* immutabile, l'Essere in sé, il quale, con le sue idee esemplari, è la ragione di ogni nostra idea. Ma questo non si oppone affatto a ciò che la nostra conoscenza cominci dal mondo sensibile e che non si dia alcuna idea innata propriamente detta, come l'abbiamo dimostrato nella nostra opera sopra citata: ogni conoscenza viene dall'*oggetto* che non è solo la realtà materiale, ma anche l'anima, Dio e le sue idee esemplari che l'anima conosce al *termine* della sua operazione intellettuale; ciò che è *innato* non è la conoscenza *attuale*, ma la *potenza* dell'intelletto a conoscere Dio e le idee che le cose per sé non possono dare, non essendo esse né Dio né le idee esemplari.

Sembra del resto che altrove il L. sia d'accordo con il nostro modo di vedere, quando cita il giudizio dell'Ueberweg: Dio «è sempre il primum cognitum *non psicologicamente* e temporalmente, ma *logicamente* come *presupposizione* e *condizione* di un essere creato e imperfetto» (p, 60). Dio è conosciuto *implicitamente* in ogni nostra conoscenza come condizione di essa, ma non è conosciuto *esplicitamente* se non dopo la riflessione sulla condizione della conoscenza e di ogni essere contingente. È così che si spiega la *via negationis*, come lo dice bene il L.: «Il processo mentale che consiste nel negare le privazioni non fa che rendere esplicito appunto questo *primum cognitum* che è, per così dire, connaturato in noi e che aspetta l'urto con le cose finite per diventare esplicito» (p. 60).

S. Bonaventura è un profondo pensatore che non si contenta di *parole* e di soddisfazioni *logiche* per spiegare i fatti, ma che analizza acutamente questi nel concreto e ne trae le conseguenze necessarie. Così egli, che conosceva molto bene l'astrazione aristotelica che vuole trarre ogni idea e la conoscenza di Dio stesso dalle cose materiali, non ne è soddi-

[3] P. Leo Veuthey, O.F.M. Conv., *S. Bonaventurae Philosophia Christiana*. Romaei Officium Libri Catholici. 1943.

sfatto: le cose non possono dare ciò che esse non hanno in sé; né lo può l'intelletto che pure non ha in sé né Dio né le idee bell'e fatte. Bisogna dunque c o m p l e t a r e l'astrazione aristotelica con l'intuizione analogica dell'essere in sé infinito e delle *rationes aeternae*, sola ragione sufficiente delle idee immutabili e dell'immutabilità delle essenze nella mutabilità delle cose.

Così l'idea di Dio si può avere per la *via positionis*, affermando all'infinito ciò che è finito e imperfetto nelle cose; ovvero per la *via negationis*, negando tutto ciò che percepiamo in questo mondo e che non è Dio. Ma donde viene che, *negando* tutto, non abbiamo l'idea del nulla, ma quella del Tutto infinito? Perché, negando tutto, abbiamo esplicitato l'idea innata di Dio, o, meglio, abbiamo attuato la potenza innata dell'intelletto ad essere attuata dal suo oggetto adeguato: l'Essere infinito. Come non potevamo affermare all'infinito, di Dio, ciò che nel mondo vediamo finito e imperfetto se non attuando questa stessa potenza dell'intelletto e mettendola in relazione intuitivo-analogica con l'Infinito concreto, termine naturale del movimento dell'intelletto dal finito all'infinito,

Ciò, spiega pure il famoso a*rgomento ontologico* che sembra supporre una conoscenza innata dell'esistenza di Dio, della Causa prima, senza la conoscenza della quale noi non potremmo concludere dall'effetto alla causa, dal contingente al necessario, dall'imperfetto al perfetto; se dall'effetto concludiamo necessariamente alla Causa prima, è perché abbiamo già in noi la conoscenza implicita o esplicita di questa Causa prima e della sua necessità assoluta; se dal contingente concludiamo necessariamente al Necessario, è perché noi abbiamo già la conoscenza dell'Essere necessario e della necessaria dipendenza del contingente da esso; così per l'illazione dall'imperfetto al Perfetto.

Per S. Bonaventura, non si tratta di un passaggio dall'ordine logico all'ordine ontologico. Egli si mette da principio nell'ordine ontologico. Tutto il suo ragionamento è fondato nell'ordine dell'essere, e fondato sulla conoscenza dell'Essere necessario, che egli percepisce come condizione di ogni conoscenza e di ogni ragionamento. O n t o l o g i s m o ? No, perché questa conoscenza non è *immediata,* né è di Dio in sé; è la *riflessione* che la rende esplicita, attuale, come condizione di ogni essere. Così il ragionamento non fa che rendere esplicito e attuale ciò che era già implicito e in potenza; così le prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio — che presuppongono la necessità di una Causa prima e di un Essere necessario e perfetto, e dunque implicitamente il valore dell'argomento ontologico — non fanno che rendere esplicito e attuale la visione della necessità entitativa della Causa prima, dell'Essere necessario e perfetto. Ciò che può sembrare una categoria a priori della ragione a chi considera la causalità e la necessità come pure esigenze dell'intelletto, è invece una necessità dell'essere esi-

stente per chi vede nel ragionamento ciò che è realmente, ossia l'espressione delle leggi dell'essere. Così si spiegano le conclusioni ontologiche ed esistenziali di un ragionamento fondato sulla necessità dell'essere in sé e sull'esistenza dell'essere contingente, finito e imperfetto.

Come Dio è il *primum cognitum* non nell'ordine psicologico, ma nell'ordine della riflessione critica, così l'argomento ontologico è la prova prima e fondamentale non nell'ordine psicologico, ma in quello della riflessione sulla ragione del valore delle altre prove. E così l'intuisce Bonaventura. Così mi sembra, l'interpreta pure il Lazzarini: «Tutto questo discorso sul [*primum cognitum*] vale anche per quell'argomento ontologico cui è sospesa la prova dell'esistenza di Dio. Si tratta di un p*rimum cognitum* che, implicito nella nostra coscienza, diverrà esplicito...» (p. 61). La necessità è inclusa *a priori* — *implicite* — nella ragione come necessità di essere, ma è vista *a posteriori* nella necessità oggettiva dell'essere esistente. La prova ontologica e le prove *a posteriori* si condizionano a vicenda nella realtà integrale della conoscenza che include l'aspetto psicologico e l'aspetto critico-riflessivo e, finalmente, il parallelismo psicologico-ontologico fra il pensiero e l'essere. La necessità della ragione è la necessità dell'essere. Ogni esplicito presuppone l'implicito; ogni *a posteriori* presuppone l'*a priori*: «Non cercheremmo se non avessimo trovato» (p. 80).

Questa è la situazione complessa della realtà e della sua conoscenza. Questa è la visione complessa bonaventuriana che mentalità semplicistiche sono sempre pronte a condannare in nome delle loro strette vedute logiche e astratte, incuranti della complessità del reale concreto.

2. La Creazione

Bonaventura, contro Aristotele e S. Tommaso, non ammette la possibilità di un mondo *ab aeterno*. A questo proposito, il L. scrive: «Il mondo delle creature non potrebbe essere eterno, e ciò non perché Dio non possa creare il mondo *ab aeterno*, ma perché il mondo non può aver la capacità di poter essere creato *ab aeterno*» (p. 92). Veramente per il Serafico un *fieri* ab aeterno è contraddittorio, ed egli non ammette che Dio possa fare una cosa in sé contraddittoria.

Così Bonaventura non avrebbe mai detto che la creazione implichi una *autolimitazione* di Dio: «Quel principio di fecondità infinita dandosi si limita e limitandosi si dà... Il nulla non può essere senza una autolimitazione di quella infinita potenza che Dio spiega per produrre dal *non esse* l'essere delle creature» (p. 93). Ancora: «Dio limitandosi liberamente se stesso rende possibile la esistenza della creatura che è la condizione perché un tale rapporto sussista» (p. 108).

Sembra che si tratti di una sintesi di Dio col nulla, nella quale sintesi Dio viene limitato dal nulla e il nulla acquista realtà da Dio. S. Bonaventura non direbbe mai che Dio si limita — il che è impossibile — né che il *non esse* sia qualche cosa di fronte a Dio; ma che la creazione sia *ex nihilo*, in virtù della potenza oggettiva di Dio che crea l'essere finito, non limitando se stesso, bensì limitando il creato; questo non è Dio, dal fatto che è finito mentre Dio è infinito e indivisibile, ma ha il proprio essere da Dio in una sintesi interamente creata di essere e di non essere. Non che il non essere sia qualche cosa in sé, esistendo solo come limitazione dell'essere creato che, da questa limitazione, ha di essere in sé, ma sostanzialmente distinto dall'Infinito. È l'essere relativo in opposizione all'Essere assoluto, ma avendo da questo tutto il suo essere attuale.

Così Dio collabora con il creato dandogli l'essere e conservandolo, cioè essendo la ragione del suo essere non solo nel momento della creazione, ma continuamente. E siccome, dice S. Bonaventura, *operari sequitur esse*, Dio collabora pure nell'operazione del creato.

Il L. esclude la collaborazione al male: «La collaborazione di Dio colla creatura nel suo divenire che avviene nel bene, è impossibile quando si tratta di quei futuri contingenti che sboccano nell'errore e nel male» (p. 101). Bisognerebbe precisare che per il Serafico, non si dà una sola operazione che non implichi la collaborazione di Dio nel *concursus generalis*. Ma se Dio collabora nell'operazione che sbocca nel male e nell'errore, lo è soltanto nella misura dell'*essere*, incluso nell'operazione, — e l'essere è sempre un bene in sé; la causa del male è il bene — non in quanto tende al male e all'errore (che è il non essere) nell'intenzione e nell'ordinazione soggettiva dell'operante creato: «Et ideo haec positio quae dicit *omnem* actionem esse a Deo secundum quod actio est, absque omni ambiguitate tenenda est» (*II Sent.*; p. 862). «Sicut actio mala, in quantum *actio*, est a Deo, in quantum vero *mala* et *injusta* a Deo non est, sic et enuntiatio falsa, in quantum *enuntiatio*, a Deo est; in quantum vero *falsa*, non est a Deo» (*Ibid.*; p. 874).

3. L'uomo

Dal fatto che S. Bonaventura ammette la composizione ilemorfica dell'anima umana, il L. conclude che, per il Serafico, l'anima è una «sostanza completa» (p. 126), che «l'anima non ha bisogno del corpo» (p. 146). «Ed è appunto, egli dice, la presenza di questa materia spirituale in unione alla forma che fa dell'anima una sostanza completa che sussiste per conto suo anche senza il corpo» (p. 126). Il L. vede bene l'importanza della composizione ilemorfica per salvare l'individuazione dell'anima dopo la sua separazione dal corpo e, conseguentemente, per salvare la possibi-

lità dell'immortalità individuale, logicamente negata da Aristotele per il caso di un'anima individuata solo dalla materia del corpo. Vede bene pure come la soluzione bonaventuriana permetta di sostenere che l'anima possa essere la forma del corpo senza essere materiale, contro il principio metafisico che vuole che forma e materia siano della stessa natura, essendo la materia specificata dalla forma: per il Serafico, la forma dell'anima ha la sua propria *materia spirituale*; essa può dunque sussistere in sé spiritualmente; se è pure forma del corpo umano, lo è in virtù di un altro principio,

S. Bonaventura non dice che «l'anima e il corpo sono due sostanze complete» (p. 146) né che l'anima basti *assolutamente* a se stessa e non abbia per niente bisogno del corpo. Egli afferma il contrario: Anima «inclinatur ad corpus et individuatur secundum individuationem corporis et ideo anima non est beata perfecta beatitudine nisi cum corpore» (*In Sab. Santo*, n. 4; IX,; 261). Ancora: «Anima secundum se totam... est corporis perfectio et habet ad ipsum naturalem appetitum et inclinationem et conjunctionem et compositionem» (*III Sent.* 16, 2, 1, concl.; III, 354). Dunque l'anima non è una sostanza *completa*, né lo è il corpo da solo, benché sia pure composto di forma e di materia corporee. L'uno e l'altro si completano a vicenda per formare insieme un «unum per essentiam» (*II Sent.* 31, 1, 1, concl.; II, 741), e utrumque ab altero dependet» (*II Sent.* 17, 1, 3, ad 5; II, 418). Sebbene l'anima sia una sostanza, potendo sussistere in sé, essa è incompleta da sola ed è essenzialmente forma di un corpo umano; «Caro est principium hominis materiale, anima vero formale» (*III Sent.* 5, 2, 1, concl.; III, 131). «*Completio* naturae requirit ut homo constet simul ex corpore et anima tamquam ex materia et forma» (*Brevil.* VII, V, 2; e. m. 269).

Nel caso di due sostanze *complete*, anima e corpo non potrebbero completarsi a vicenda per formare un «unum per essentiam». E S. Bonaventura lo sapeva bene. Né per lui l'unione della forma con la sua materia costituisce necessariamente una sostanza completa perché, per lui, le forme non sono chiuse in sé, ma sono aperte per dare o ricevere una nuova perfezione fino all'esaurimento del proprio appetito. Così l'anima tende a perfezionare il corpo, come il corpo tende a ricevere la propria perfezione dall'anima per formare un tutto completo nell'attuazione dei mutui appetiti. Siccome d'altra parte, sono già sostanza per unione della forma con la propria materia omogenea, possono unirsi in una sostanza superiore senza perdere la propria natura spirituale o corporea, mentre per sé forma e materia sono sempre di natura identica, poiché la materia è specificata dalla forma.

Né la presenza della materia nell'anima o nell'angelo si oppone alla loro *spiritualità*, perché la materia per sé non e né spirituale né corporea,

ma semplice disposizione dell'essere finito ad essere attuato sia da una forma spirituale che le dà di essere spirituale, sia da una forma corporea che le dà di essere corporale. Tutto ciò è molto ragionevole, poiché la materia non è per sé, ma per la forma che l'attua secondo la propria natura. La materia per sé, prima della sua informazione, non è che uno dei due principi dell'essere finito in *quanto finito*, ossia della *potenza*; mentre la forma è il principio dell'*atto*. Ed ogni essere finito è composto di atto e di potenza, dunque di forma e di materia. Così S. Bonaventura, che ha il vero concetto della materia, può concludere che essa si trova in ogni cosa finita, anche nell'anima umana e nell'angelo: Dio solo è senza materia, perché lui solo è atto puro, essere infinito.

4. La conoscenza

Abbiamo detto sopra come, per S. Bonaventura, il *primum cognitum* nell'ordine psicologico sia il mondo esteriore, sensibile, e solo nell'ordine riflessivo critico esso sia Dio che invece nell'ordine psicologico è conosciuto per ultimo. Dalla conoscenza sensibile il Serafico passa alla conoscenza intellettuale che si divide in *scienza* e *sapienza*. La scienza è la conoscenza *astrattiva* del mondo sensibile; mentre Dio, l'anima e tutte le idee esemplari non si possono avere con l'astrazione dalle cose sensibili, dove non sono, ma solo dall'illuminazione divina.

Il L., come il Bettoni, riduce l'astrazione bonaventuriana a quella aristotelica, sebbene l'uno e l'altro ammettano qualche differenza accidentale nel concetto dell'intelletto agente e dell'intelletto passivo. Sarebbe strano che S. Bonaventura, con una mentalità così diversa dall'aristotelica, fosse stato in questo punto essenziale infedele a se stesso. Veramente non è così. L'astrazione di Bonaventura sfocia in Dio secondo il proprio spirito sempre insoddisfatto fintanto che non riposi in Dio, ragione ultima di ogni essere e di ogni operazione delle cause seconde; e ciò tanto più necessariamente in questa operazione suprema che è la conoscenza intellettuale. Qui anche, come altrove, mentre Aristotele rimane con gli occhi attaccati alla terra e alle cause seconde, Bonaventura, senza trascurarle, sale all'ultima Causa che sola può dare l'ultima risposta all'ultimo perché. E il filosofo è sempre alla ricerca dell'ultimo perché.

L'astrazione, è vero, si rivolge alle cose sensibili che fa conoscere intellettualmente «depurando et abstrahendo», ma la conoscenza intellettuale è finalmente delle idee necessarie e immutabili. Ora la ragione di questa necessità e di questa immutabilità non può essere nelle cose, contingenti e mutabili per natura; neppure può essere nell'intelletto, contingente esso stesso. Non può essere dunque se non in quello che è necessario e immutabile per natura, in Dio e nelle sue *rationes aeternae* o

ideae exemplares. Ma queste non si possono conoscere che per illuminazione. L'astrazione, che raggiunge le idee necessarie e immutabili, sfocia dunque necessariamente nell'illuminazione divina e nelle *rationes aeternae*: le stesse cose materiali non si conoscono intellettualmente se non in relazione alle loro idee esemplari nella mente divina; e qui termina pure l'astrazione bonaventuriana in piena conformità con la sua mente platonico-agostiniana e con la verità integrale.

Ecco alcuni testi che comprovano il nostro modo di vedere: «Necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens; nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset *fictio* si non esset in re; venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur vere *ratiocinantis* lumen accenditur ab illa veritate, et *ad ipsam nititur pervenire*» (*Itinerarium* II, 3; e. m. 319). Non regge dunque l'opinione del Gilson alla quale si appoggia il L., secondo la quale l'illuminazione è richiesta non per la conoscenza, ma solo per la certezza: l'astrazione, che è *conoscenza*, si riferisce, per sé al necessario e all'immutabile e dunque alle *rationes aeternae*, oggetto dell'illuminazione.

Certamente S. Bonaventura non nega la necessità delle cause seconde, del fondamento sensibile e della *luce creata*; ma, da profondo filosofo che non si appaga di parole e di concetti astratti, egli vede bene che la luce creata richiede la luce increata. Ecco perché l'astrazione sbocca necessariamente nelle *rationes aeternae,* mediante l'illuminazione divina: «Si enim diiudicatio habet fieri par *rationem abstrahentem* a loco, tempore et mutabilitate... per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem, nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile nisi quod est aeternum, omne autem quod est aeternum est Deus vel in Deo; si ergo omnia quaecumque certius diiudicamus per huiusmodi rationem diiudicamus, patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter... et intellectualiter» (*Itin.* II, 9; e m. 309-310). «Et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt [res sensibiles] nisi per illam [lucem aeternam] per quam iudicat mens nostra cuncta quae per *sensus intrant in ipsam*» (*Ibid.* p. 310). Si tratta dunque di *scienza* e di *astrazione* ove viene richiesta l'*illuminazione divina*. Del resto bisogna sapere che, per Bonaventura, l'atto di «iudicare», la «diiudicatio» è l'atto stesso della *conoscenza* come tale, sia essa sensibile oppure intellettuale.

Così non esiste per il Serafico il *dualismo* assoluto fra la scienza e la sapienza, fra l'astrazione e l'illuminazione che ci vede il Lazzarini, attribuendolo alla caduta originale: «Ciò vuole dire che l'intelligenza umana in principio fu costituita in modo da essere rivolta del tutto alle cose superiori» (p. 213) mentre la necessità di rivolgersi al mondo sensibile

sarebbe dovuta al peccato. Qui, come altrove, il L. vuole vedere quasi un cambiamento di natura dopo il peccato originale, così che prima del peccato l'uomo avesse percepito le *rationes aeternae* senza passare per le cose sensibili. Infatti S. Bonaventura dice che dopo la caduta originale l'uomo vede Dio «per speculum et in aenigmate», mentre lo vedeva prima «per speculum sine aenigmate». Ma lo era sempre «per speculum», cioè per lo specchio delle cose sensibili. Vedeva *più chiaramente*, sì; ma sempre attraverso il mondo sensibile, prima del peccato come dopo. La natura dell'uomo non è stata cambiata con il peccato, né il suo modo di conoscere nella sua essenza. Sebbene egli affermi che, dopo la caduta, filosofi, come Aristotele, sono rimasti con gli occhi fissi alla terra, questo non era una necessità, come lo dimostra il fatto di Platone che, con il peccato originale e senza la Rivelazione, si era elevato alla sapienza e alle idee eterne.

Astrazione e *illuminazione competono alla natura umana come tale, prima e dopo il peccato; esse si completano a vicenda per formare una conoscenza umana completa.* È soltanto vedendo fra di loro un dualismo assoluto che il L. crede scoprire una contraddizione in S. Bonaventura: «L'oggetto esteriore non agisce nell'anima, né la perfeziona; ma è la stessa anima che muove se stessa in occasione della cosa esterna... Non sembra qui Bonaventura contraddire alle sue affermazioni precedenti, secondo cui la conoscenza delle cose inferiori si ha per astrazione dalle immagini fornite dai sensi?» (p. 218). Invece non vi è nessuna contraddizione perché, per il Serafico, l'astrazione si ha in quanto, dalle cose sensibili che muovono l'*organo*, l'anima reagendo si muove a percepire la loro idea intellettuale nelle *rationes aeternae*, che sono l'oggetto adeguato solo capace di attuare l'intelletto umano.

Così pure non c'è nessuna contraddizione fra l'astrazione bonaventuriana e il suo «*innatismo*». Dice il L.: «Non soltanto dunque per le cose interiori e superiori, ma anche per quelle esteriori, Bonaventura sembra essere innatista» (p. 218). Non vi è alcun innatismo propriamente detto per il nostro Dottore: «Intellectus humanus, quando creatur, est sicut *tabula rasa*, et ita in omnimoda possibilitate» (*II Sent.*; II, 118). Ciò che è innato è soltanto la *potenza* dell'intelletto a raggiungere le *rationes aeternae*, che certamente non vengono dal di fuori ma sono raggiunte per via interiore nell'attuazione della potenza intellettuale. E le cose materiali sono dette *occasione* della conoscenza nel senso che non ne sono *tutta* la causa, che è essenzialmente l'attività dell'anima che forma in sé l'idea delle cose in relazione alle *rationes aeternae* corrispondenti all'azione delle cose materiali sull'organo.

Abbiamo spiegato tutto ciò più a lungo nel nostro *S. Bonaventurae Philosophia Christiana* e nel nostro nuovo «Trattato della conoscenza

critica» di prossima pubblicazione. Vi rimandiamo il lettore per più ampia dilucidazione. Anche per la questione dell'*illuminazione*, che il L. non spiega e che il Bettoni non sembra aver risolto bene. Egli, il Bettoni, ci dice che «per l'illuminazione l'uomo diventa immagine di Dio» (p. 138); mentre per Bonaventura l'immagine non segue l'illuminazione, ma la precede e la rende possibile: essa è nell'anima «*a natura*» e quasi la costituisce sostanzialmente. Né ci sembra conforme al pensiero del Serafico il dire (p. 128) che la conoscenza delle *rationes aeternae* si effettui mediante la conoscenza di Dio. Invece per S. Bonaventura ogni conoscenza necessaria e immutabile si ha nelle *rationes aeternae* anche per chi non abbia alcuna conoscenza attuale di Dio. Essa non richiede né la visione di Dio né la visione delle stesse *rationes aeternae* che del resto non sono in Dio come tali, poiché Dio è l'unità assoluta. Conoscere nelle *rationes aeternae*, significa semplicemente che la nostra conoscenza intellettuale si effettua in relazione al valore assoluto corrispondente alla cosa da conoscere, operando il nostro intelletto sempre in relazione all'assoluto, e ciò secondo un *pondus naturale* senza previa conoscenza né di Dio né delle *rationes* come tali. La *ratio aeterna* non è oggetto della conoscenza se non in quanto agisce sull'intelletto nella formazione dell'idea come «ratio regulans et motiva».

L'*illuminazione divina* non è che il *concursus generalis* della Causa prima nell'essere e nell'operare della causa seconda. È l'azione della Causa prima come causa efficiente dell'essere intellettuale capace di intellezione (illuminatio divina) e come causa finale, ultimo *movente* e *regolatore* di ogni operazione della causa seconda: ecco la *visio in rationibus aeternis*. Non è altro che l'applicazione del principio scolastico universale: *omnis res fit* (vel: *operatur*) *aspiciendo exemplar.* Anche se il nostro Dottore sembra in qualche passo non voler contentarsi del *concursus generalis* per il caso specifico della conoscenza intellettuale, tutte le sue spiegazioni però si riducono a questo principio metafisico bene inteso.

5. Il «primato della ragione pratica»

È vero che S. Bonaventura ha detto: «Nihil est appetendum nobis scire nisi ut sanctiores fiamus et in sapientia, quae ad Dominum est, proficiamus» (*In Hex.* ediz. D, p. 203). È vero pure che il nostro Dottore attribuisce al peccalo l'oscuramento attuale dell'intelletto. Ma ci sembra esagerata la parte fatta al *moralismo* e alla *ragione pratica* nell'esposizione del Lazzarini. Abbiamo già visto che Bonaventura riduce l'unione sostanziale dell'anima e del corpo all'ordine *metafisico* dell'unione della forma con la materia. Il L. invece la riduce all'ordine *morale*: «La ragione sufficiente dell'unione di esso [il corpo] all'anima non è, ancora una

volta, di natura metafisica, bensì di convenienza morale, perché il punto di saldatura di esso si deve cercare nell'uomo. Necessità morale da parte dell'anima di perfezionare quel corpo umano... Necessità morale da parte del corpo di venire integrato e perfezionato» (p. 222, e di nuovo a p. 223). Il L. da moralista, ha preso la parola «perfezione» nel senso morale, mentre qui S. Bonaventura l'adopera nel senso metafisico. Basta a provarlo il suo riferimento al rapporto fra materia e forma, che appartiene senza dubbio all'ordine metafisico.

Pecca pure di «moralismo» l'affermazione: «Come la critica dell'intelletto, anche quella della natura rimanda a una critica morale» (p. 227). Ancora: «La vera critica gnoseologica propria alla filosofia bonaventuriana (e vogliamo dire *cristiana*) non è da ricercare nella gnoseologia, ma nella morale, nella esigenza morale di bene e nella constatazione di essersene separata dal bene col peccato» (p. 344). Nella stessa nota il L. rimprovera al Gilson e a noi stessi di aver cominciato l'esposizione della dottrina bonaventuriana con la gnoseologia, perché per lui il problema gnoseologico comincia con il peccato che avrebbe cambiato radicalmente la natura dell'uomo e della conoscenza umana. Sono esagerazioni dovute a un partito preso di «moralismo», ma che non rispondono al pensiero di S. Bonaventura, il quale parla, sì, di oscuramento, di turbamento causato dal peccato, ma negherebbe assolutamente ogni cambiamento radicale di natura e di ordine metafisico, che supporrebbe una nuova creazione diversa dalla prima. Si accorge delle sue esagerazioni l'A. quando dice: «Tutto questo *Bonaventura non dice espressamente*, ma tale è il senso finale del suo pensiero» (p. 230)? A voler dire ciò che non sta nel testo si cade nel pericolo dell'interpretazione soggettivistica. E solo evitando le esagerazioni si può dire rettamente: «Lo stato 'naturale' della natura umana è quello proprio dell'integrità primitiva» (p. 317).

Così pure: «La fisiologia morale dell'uomo è la santità. Tutto ciò che non è santo non è del tutto sano moralmente e risente di quella infermità spirituale che non è voluta da Dio e che è solo peccato e conseguenza del peccato» (p. 320). Falsa conseguenza dell'esagerazione della differenza degli *stati* è invece l'affermazione che prima del peccato non ci sarebbe stato bisogno né della fede né della Rivelazione: «Quello di credere è un bisogno che non sarebbe sorto se l'intelligenza non avesse peccato» (p. 325). S. Bonaventura non asserisce mai che prima del peccato l'uomo non avesse la fede e possedesse la visione beatifica. L'uomo vedeva sempre «in speculo». E ciò basta per la necessità della fede.

Dunque non risponde al vero l'affermazione: «La distinzione del credibile e dello scibile, che avrà tanta importanza dopo, non sarebbe mai sorta» (p. 345). Il L. pensa (p. 349) che il credibile sia dovuto solo all'oscuramento della ragione. Invece nel testo citato il Serafico lo riferisce a ciò

che supera *radicalmente* la ragione naturale, Dio in sé, Dio Trino: «Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et Deum esse unum [ecco lo *scitum*], tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludit personarum pluralitatem non potest nisi per iustitiam fidei emundetur». Ecco il *creditum* non superato dalla visione in *speculo* dello stato d'innocenza, non superabile solo dalla visione beatifica che pure prima del peccato non esisteva.

Come ha esagerato il L. negando la fede nello stato d'innocenza, così ne esagera il bisogno dopo la caduta. Egli dice: «È chiaro allora che la fede, dal punto di vista bonaventuriano, va invocata anche a proposito della creatura la cui dignità e significato sono solo sempre quelli di essere simboli di Dio, in quanto sono spiegabili veramente non in sé, ma in rapporto a Dio» (p. 350). È vero che, per S. Bonaventura e per la verità, la conoscenza *perfetta* avrà luogo solo in Dio, nell'Unità; ma sarebbe falso e antibonaventuriano negare una conoscenza naturale certa e oggettiva, sebbene imperfetta. Soltanto in questo senso si può dire: «Un legame di filosofia e teologia si impone dunque anche a proposito dello studio delle creature» (p. 350). Giustamente il Serafico *distingue* la filosofia dalla teologia, ma non le *separa*, perché l'imperfezione di una conoscenza naturale, anche certa, richiede un complemento che solo la teologia e la visione beatifica possono dare.

Ma ecco dove si ritrova la confusione che non è di S. Bonaventura: «Non solo *nihil impedit unum et idem esse latens et patens* quando si tratta della divinità o del Verbo Incarnato, ma anche quando si tratta delle cose della natura. Anzi proprio perché in ogni cosa vi è il visto e il non visto, il fenomeno e il numeno, l'accidente e la sostanza, non solo si può ma si deve tener ben stretti i due capi scienza e fede» (p. 350). Vorremmo saper dove mai il Dottore Serafico abbia insegnato il fenomenismo e il kantismo!

Se si afferma invece che S. Bonaventura ammette la certezza della filosofia in sé, ma che essa non deve tuttavia essere *separata* dalla teologia e da un comportamento morale, condizione della «purezza dello specchio», allora siamo di nuovo nella verità: «Che se la scienza filosofica *nihil aliud est quam veritas ut scrutabilis notitia certa* [ecco il valore della filosofia in sé], è certo che, per S. Bonaventura, essa va integrata alla notizia pia, santa e sempiterna della verità ut credibilis, diligibilis et desiderabilis, che è proprio delle scienze teologiche. Come separare arbitrariamente quello che Dio ha così profondamente unito?» (p. 350). L'uomo deve filosofare «con tutta l'anima», ma questo non importa in alcun modo la confusione della filosofia e della teologia, né toglie il valore della prima come tale. Sotto questa riserva si può dire bonaventurianamente: «Il retto vivere è un mezzo indispensabile alla *sapienza*» (p. 393),

che non è solo filosofia astratta, ma anche filosofia concreta vissuta con tutta l'anima alla ricerca della verità integrale la quale può aversi solo nella filosofia integrale che è la filosofia cristiana, cioè filosofia vera e propria in se stessa, ma chiedendo alla Rivelazione la luce per non errare nel proprio campo filosofico ed un complemento di risposta a questioni che la filosofia pone ma non può risolvere, come sul fine dell'uomo e sulla natura dell'Essere in sé.

6. Il mistico

La filosofia di S. Bonaventura è questa filosofia cristiana integrale che comincia con l'esperienza e con la ragione, si completa con la teologia e con la mistica naturale e soprannaturale. E l'espressione sintetica di questa filosofia si trova certamente nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Il L. sembra voler negare il carattere propriamente filosofico di quell'opera: Dell'*Itinerarium* «si è voluto fare spesso un opuscolo di carattere speculativo; e lo è, a patto però che si intenda parlare di speculazione mistica» (p. 397). Eppure, sebbene la speculazione dell'*Itinerarium* «termini» nella mistica — il che è conforme allo spirito bonaventuriano e a quello di ogni uomo completo — ciò non impedisce affatto che, per i tre quarti, quella speculazione sia prettamente filosofica, basata sull'esperienza (esterna e interna) e sulla ragione elevandosi dal mondo esteriore e interiore alla *contuitio* naturale e filosofica dell'Essere assoluto e finalmente al coronamento soprannaturale. Quella è vera e completa filosofia, che scruta il reale con tutta l'anima e non separa ciò che nella realtà è unito.

Ci sarebbero molte cose da rilevare nell'interpretazione data dal nostro A. alla *mistica bonaventuriana*. Ma ciò allungherebbe troppo la nostra analisi. Si tratta per lo più non di errori, ma di imprecisioni molto comprensibili nel caso, come quando si dice: «Dovunque si cerchi Dio, fuori o dentro o sopra di noi, questo cercare è un assimilarsi a Lui, è un diventare Dio e far diventare simili a Dio, per noi, tutte le cose» (p. 402). Non basta il *cercare* per un assimilarsi a Dio che richiede per S. Bonaventura l'unione soprannaturale d'amore, ossia la grazia. E veder Dio in tutte le cose non è assimilarle a Lui, ma cogliere intuitivamente l'Assoluto nel relativo.

Così non è del tutto esatta l'affermazione di una esclusione dell'intelletto nella contemplazione bonaventuriana: «Non si può vedere Dio senza morire alla vita non solo del senso, ma anche dell'intelletto per quanto illuminato» (p. 438), «in nome di una conoscenza che proviene dall'amore» (p. 439). E il dire: «All'abolizione dell'intelletto segue dunque l'amore» (p. 441). Ciò che il Serafico esclude nella contemplazione non è l'intelligenza intuitiva che accompagna sempre l'amore, ma è l'astra-

zione ed il discorso concettuale. L'amore è guida alla conoscenza, ma questa è sempre nella facoltà di conoscenza che è l'intelligenza. Sebbene sia vero che, nella contemplazione perfetta, intelligenza e amore si identifichino e S. Bonaventura dia più peso all'amore che alla conoscenza.

L'esclusione del discorso concettuale non implica però l'esclusione della fede, sempre presente fintanto che non si è arrivati alla visione beatifica. Perciò non è senza qualche correzione che bisogna leggere questo passo: L'anima mistica «non procede più nei sentieri della ragione discorsiva o della fede, ma su quelli dell'intuizione, per la quale tutto ciò che vi è di sensibile in sé e nelle cose viene visto e conosciuto in funzione di una realtà di altra natura, realtà che rifletta la infinità di Dio» (p. 449).

CONCLUSIONE

Accanto a tante dilucidazioni di gran valore che qui abbiamo appena potuto sfiorare, vista l'ampiezza della materia, la caratteristica della concezione Lazzariniana di S. Bonaventura sta, ci sembra, nell'importanza data ai diversi *stati* dell'uomo prima e dopo il peccato. Importanza esagerata, dal nostro punto di vista, come l'abbiamo fatto constatare: il L. sembra vedere un mutamento radicale della natura umana nella caduta originale. E crede trovare in questo il fondamento di quella che abbiamo chiamata filosofia concreta in opposizione alla filosofia astratta (p. 556).

Noi invece non vediamo in S. Bonaventura questa differenza *radicale* fra gli stati: l'uomo, pure indebolito nelle sue facoltà, è rimasto essenzialmente lo stesso. Per noi la *philosophia in concreto* è quella che tratta concretamente della realtà esistente che è, di fatto, un uomo costituito per un fine soprannaturale alla ricerca di una verità concreta di cui l'*ultima* espressione è pure soprannaturale. E ciò prima e dopo il peccato, che ha reso la ricerca più difficile nel proprio campo della filosofia, ma non impossibile, e che non è la causa dell'impotenza della filosofia a dare l'*ultima* risposta ai propri problemi, essendo l'ultima risposta di fatto e in concreto di ordine soprannaturale, prima e dopo il peccato. E quella, crediamo, è la *philosophia in concreto* di S. Bonaventura che, *nello stato attuale* dell'uomo caduto, non si ferma alla scienza astratta di Aristotele che si contenta di cause seconde e di concetti astratti, ma, con Platone, che apparteneva pure all'umanità decaduta, tende alla *sapienza* nella ricerca dell'ultima risposta concreta nella Causa prima concreta ove solo l'uomo concreto trova il suo riposo. Perciò non possiamo dare ragione al L. quando afferma: «La verità è che Bonaventura dà ragione volta a volta

ad Aristotele, a Platone e infine ad Agostino, e ciò a seconda dello stato morale dell'uomo: originario, decaduto, reintegrato, mistico, finale» (p. 554). La verità è piuttosto che Bonaventura integra in una sintesi superiore la parte di verità di ciascuno in vista di una conoscenza integrale come si può avere oggi.

Bonaventura comincia con la scienza aristotelica, ma ne è insoddisfatto e cerca un riposo al suo bisogno di soddisfazioni concrete nella sapienza platonico-agostiniana. Egli è, in tutta la sua ricerca speculativo-pratica, l'illustrazione della parola di S. Agostino che vale per ogni uomo completo: «Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te». La filosofia del Serafico parte dal mondo delle creature e delle cause seconde. Ma allorché altri vi si fermano o si contentano di soddisfazioni astratte e logiche, Bonaventura non trova la quiete per la sua mente metafisica, avida di ultime soluzioni concrete, finché non abbia trovato la risposta all'ultimo perché nella Causa prima concreta, nel Dio vivente riposo dell'intelligenza e dell'amore. La sua metafisica non si ferma all'universale astratto, ma solo al suo fondamento ultimo nella *ratio aeterna*: non nell'*ens in communi*, che è una pura astrazione, ma al vero Atto puro, Uno e Trino, Atto puro di conoscenza e d'amore. La sua gnoseologia conosce l'astrazione aristotelica, ma invece di contentarsi di spiegazioni logiche e concettuali, egli vede bene che l'ultima ragione delle idee necessarie e immutabili non può essere che nell'Essere necessario e immutabile, causa finale di ogni operazione delle cause seconde, quindi anche e soprattutto dell'intelletto alla ricerca dell'ultima causa. La sua morale, come la sua gnoseologia, termina in Dio nel quale solo si trova la regola immutabile del bene, il fondamento dei primi principi del bene come quello dei primi principi del vero. Dio è il centro motore di tutto l'agire delle cose, deve essere anche coscientemente il centro di tutto l'agire dell'uomo, che così vivrà in una continua *elevatio mentis ad Deum*, in una preghiera continua.

Tale è il carattere fondamentale della speculazione bonaventuriana, espressione metafisica della mente del Serafico Padre, S. Francesco, il cui spirito si posava con amore sulle creature, ma per innalzarsi subito a Dio, nel quale solo poteva riposare. È ciò che dicono in sostanza ed illustrano lo studio magistrale del Professore Lazzarini e il «profilo» sintetico del P. Bettoni. L'una e l'altra opera non devono mancare in nessuna biblioteca francescana.

XII. L'ESISTENZIALISMO IN S. BONAVENTURA *

È diventato luogo comune il ricordare una certa parentela di idee e di posizioni tra l'esistenzialismo e tutta la tradizione agostiniana. Non riuscirà perciò senza interesse e senza utilità uno studio dei motivi esistenzialistici in uno dei più grandi discepoli di S. Agostino, il filosofo e teologo di Bagnoregio [1]. Ciò tanto più che ai problemi che l'esistenzialismo pone, ma non risolve, S. Bonaventura offre possibilità di soluzioni illuminate dalla chiarezza latina e dalla luce cristiana.

Esporremo perciò brevemente i diversi problemi che sono l'anima dell'esistenzialismo, in relazione alla problematica ed alle soluzioni bonaventuriane.

1. L'impotenza dell'intelletto

L'esistenzialismo è nato in reazione all'idealismo e contro l'astrattismo. Reazione spiritualistica in opposizione pure alla reazione materialistica del positivismo e del neopositivismo.

L'uomo è portato dalla stessa natura della sua conoscenza a perdersi nelle astrazioni e nel verbalismo, che ne è la conseguenza. Così all'astrattismo e al verbalismo di Wolff e della Scolastica decadente, Kant volle reagire con un ritorno all'esperienza; ma poi si perdette egli stesso nel più sfrenato astrattismo delle categorie intellettuali e nel più completo abbandono della realtà concreta. L'idealismo pensò ritrovare il concreto riducendo tutto alla realtà dell'Assoluto; ma sacrificando il singolare nel giuoco della dialettica per realizzare un assoluto immanente, che non è che una

---

* In Sofia 14 (1946) 135-158.

[1] S. Bonaventura nacque a Bagnoregio (Viterbo) nel 1221. Diventato Frate Minore, fu alunno e professore all'Università di Parigi dal 1242 al 1255. Nel 1257 fu eletto Generale dell'Ordine, carica che ritenne fino al 1273, quando fu creato cardinale di S. R. Chiesa. Morì il 15 luglio 1274 a Lione, subito dopo il Concilio di cui diresse in gran parte i lavori. Canonizzato e dichiarato Dottore della Chiesa da Sisto IV nel 1482, fu messo fra i più insigni da Sisto V nel 1587.

pura astrazione, l'idealismo cadeva a sua volta vittima dell'astrattismo intellettuale.

Conseguenza ne fu la sfiducia più completa nell'intelletto e nel suo potere di afferrare la realtà. Ciò tanto più che l'intellettualismo positivistico e scientifico, perduto anch'esso nelle sue astrazioni, si era dimostrato egualmente impotente a cogliere il reale.

Onde la reazione dell'esistenzialismo: l'intelletto non afferra che le proprie astrazioni; ma la vita, l'azione e l'intuizione, colgono il reale, dimostrano il trascendente, realizzano il valore del singolare e della persona individuale.

Bonaventura non era arrivalo al grado attuale di disperazione intellettuale; tuttavia la sua opera è una reazione contro l'astrattismo. Bonaventura è conscio dei limiti della ragione discorsiva, della sua impotenza a darci il reale concreto, dell'impotenza della filosofia, che ne deriva, a darci la conoscenza completa dell'oggetto individuale e dell'oggetto senza fine, al quale aspira l'anima. Da qui il suo ricorso all'esperienza, all'affetto, alla fede, come vedremo in appresso.

«L'occhio nostro è come l'occhio della nottola davanti alle cose più manifeste della natura» [2].

Niente conosciamo perfettamente in questa vita [3], perché ogni conoscenza dice *relazione* ad un altro; e così di relazione in relazione siamo senza fine alla ricerca dell'ultimo che spiegherebbe tutto, ma che la nostra mente finita non arriva mai ad afferrare in sé. «Le cose, che in sé saranno certissime e chiarissime, a noi sembrano oscure a motivo del difetto del nostro intelletto» [4]. È dato di esperienza che noi conosciamo tutto in relazione all'essere; ma l'essere per mezzo del quale tutto conosciamo, ci sfugge inesorabilmente: «Strana cecità dell'intelletto che non considera quello che vede per primo e senza il quale non può conoscere niente» [5].

Che cosa dunque conosciamo, se ci sfugge l'essere, senza il quale niente si conosce?

L'esistenzialismo, nella sua reazione contro l'astrattismo, è arrivato ad una vera e propria disperazione intellettuale, e tutto il suo sforzo tende a liberarsi dalla tirannia dei *concetti* astratti, che ci chiudono l'accesso al reale. Alla conoscenza astratta dell'intelletto esso oppone l'*esperienza,* e soprattutto l'esperienza *affettiva,* come pure l'*azione* e l'*intuizione.* L'intelletto statico sopprime il movimento: ora il movimento lo si dimostra camminando. Ecco l'*azione* sorgente di verità e di realismo.

---

[2] *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. 1, q. 3, concl.; I, 299b.

[3] «Nihil in hac vita scitur plenarie» (*De scientia Christi,* IV, ad 22; V, 26b).

[4] *De myst. SS. Trin.*, q. 7, a. 2, ad 8; V, 109b.

[5] *Itinerarium,* c. 5, n. 4; e. m., p. 334.

L'intelletto riduce l'oggetto al soggetto, come a due astrazioni: ora l'*intuizione* conosce nell'unità del reale totale. «Non di *soggetto* si deve parlare ma di *esistenza*; non di *oggetto* ma di *presenza*». Il filosofo é posto prima di tutto dinanzi a se stesso, e poi dinanzi all'altro in relazione a se stesso. Mentre l'intelletto riduce questo rapporto alla relazione astratta dei concetti, soggetto-oggetto, soggetto-predicato, la ragione o l'intuizione percepisce nella totalità concreta del reale, afferra questa totalità nella sua consistenza esistenziale, non nello schema morto delle astrazioni intellettuali.

Questa tendenza al reale concreto nella liberazione dalle categorie a priori dell'astrazione, si sente al vivo nella mente affettiva e realistica di S. Bonaventura. Egli sa che qualunque cosa venga immessa nel cerchio delle nostre categorie astrattive prende la forma e la figura della categoria, perché vi è secondo il soggetto ricevente, non secondo l'oggetto ricevuto [6].

Perciò la sua premura di attingere il reale fuori dell'astrazione, nell'esperienza concreta dell'immediatamente presente. Ma che cosa è più presente all'uomo di se stesso, cioè prima di tutto della sua anima con tutto il suo contenuto affettivo e ontologico? Le cose esteriori devono farsi presenti alla conoscenza mediante l'astrazione; l'anima invece conosce se stessa e tutto quello che in essa vi è presente per esperienza propria e immediata [7].

Ogni conoscenza è in fine una esperienza personale; e tutto quello che è fuori dell'esperienza è fuori della conoscenza [8]; ma l'anima esperimenta non soltanto se stessa ed il suo contenuto finito: essa esperimenta in sé un bisogno infinito che le dà la presenza dell'infinito, cioè di Dio.

Del resto Dio è più presente all'anima che tutte le cose del mondo, perché queste le sono esteriori, mentre Dio le è interiore, le è immediatamente presente, sebbene in un modo misterioso, in una conoscenza vera e concreta, ma imperfetta; la quale imperfezione però non è dovuta ad un difetto di presenza ma ad un difetto di capacità attuale dell'anima conoscente: «Essendo la cognizione di alcune realtà per *presenza*, di altre invece per *rappresentazione*, più veramente si conoscono quelle che si conoscono per presenza, come dice S. Agostino; ma Dio è unito all'anima per intima presenza; dunque si conosce meglio Dio che non le cose che si conoscono per rappresentazione» [9].

Il difetto da parte nostra nella conoscenza di questa presenza intima

---

[6] *In Dom. infra Oct. Nat.*, IX, 129b. «Omne receptum recipitur per modum recipientis» (*Sermo I de Purif. B. M. V.*; IX, 633b)

[7] «Cognitio qua anima cognoscit illud quod habet in se est cognitio cuiusdam experientiae» (*III Sent.*, d. 23, dub. 3; III, 504a).

[8] *IV Sent.*, d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, f. 2; IV, 234a.

[9] *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, f. 3; I, 68b.

viene dalla sproporzione attuale fra il nostro essere finito e l'essere infinito; la quale sproporzione è superata dalla *grazia*, che avrà il suo effetto perfetto e completo nella *deiformità* della beatitudine in Cielo [10].

Ma se la presenza del reale, cioè di sé a se stesso e dell'altro a sé — e quest'altro non è soltanto l'infinito ma tutto il finito che ci circonda e che sentiamo essere altro da noi — se questa presenza ci viene comunicata dall'*affetto*, dal *desiderio*, dall'*inquietudine*, dall'*angoscia*, ciò non di meno essa è conosciuta, e se è conosciuta lo è, necessariamente dalla *facoltà conoscitiva*. Non già dunque dalla *facoltà astrattiva*, poiché si tratta di presenza e di concretezza; dunque dalla facoltà *intuitiva*. Intuitivo è il senso che ci dà il reale singolare e concreto; intuitivo è l'affetto; ma l'affetto in quanto conosce si risolve nella facoltà di conoscenza intuitiva, che si chiama intuizione, che l'esistenzialismo pone nella *ragione*, in opposizione all'*intelletto* astrattivo.

Per S. Bonaventura l'intelligenza è essenzialmente intuitiva. Difatti essa è puramente intuitiva in Dio e negli angeli, che conoscono il reale concreto e singolare per presenza immediata, non per astrazione. La conoscenza astrattiva si trova nell'uomo in quanto *discorre* e conosce intellettualmente per *relazione dall'uno all'altro*. Questa facoltà discorsiva era chiamata dagli scolastici *ragione*, mentre la facoltà intuitiva era chiamata *intelletto* o *intelligenza*. Oggi, dopo Kant, le denominazioni sono state scambiate. Questione di parole.

Ma quello che importa è l'osservazione di S. Bonaventura che ragione e intelligenza, ossia facoltà discorsivo-astrattiva e facoltà intuitiva *non sono due facoltà separate, ma la stessa facoltà di conoscenza che opera secondo diverso modo*: l'intelligenza è di natura sua intuitiva [11], come lo è in Dio e negli angeli. È diventata, in parte, discorsivo-astrattiva nell'uomo, senza però perdervi il suo carattere essenziale che è l'intuitività.

In fondo anche nell'uomo l'intelligenza è intuitiva; se astrae e discorre è soltanto perché è legata alle *immagini* e alla *molteplicità* finita, mentre l'intellezione si deve operare *in relazione all'unità assoluta dell'ente*. Dio e l'angelo percepiscono tutto il concreto nell'unità concreta dell'essere: perciò non abbisognano né d'astrazione né di discorso. L'uomo invece astrae per ritrovare l'*assoluto*, e discorre per ritrovare l'*unità*.

Ma questa stessa astrazione e questo stesso discorso sono diretti e condizionati dall'intuizione fondamentale dell'intelligenza, che è intuizione di assoluto e di unità. *E se vogliamo liberarci dalle strettezze dell'astrazione, dobbiamo coltivare questa intuizione fondamentale,* che, diminuita nell'uomo, non vi è però soppressa. Se c'è pericolo di un certo

[10] *Ibid.*, concl.; I, 69a.

[11] «Intelligere est mente intueri» (*I Sent.*, d. 19, p. 2, dub. 1; I, 365a).

annientamento dell'intuizione sotto l'esercizio esclusivo e preponderante dell'astrazione, c'è pure la possibilità di sviluppare l'intuizione mediante il suo esercizio e la sua cultura.

È questa la tendenza dell'esistenzialismo, sebbene esso sia caduto troppo spesso in un antiintellettualismo esagerato per non aver capito che l'*intuizione appartiene anche essa all'intelletto*. E se ogni conoscenza viene finalmente dall'intelligenza, da un anti intellettualismo esagerato deriva necessariamente una povertà intellettuale di cui soffre troppo spesso l'esistenzialismo.

San Bonaventura non è certamente intellettualista, cioè non riduce tutto all'astrazione e nemmeno all'intelligenza: accanto all'astrazione, e superandola, c'è l'*intuizione*; come accanto all'intelletto c'è l'*affetto* che lo guida e lo completa, c'è il *senso* che nell'uomo è intimamente unito all'intelletto, a motivo dell'unità sostanziale dell'uomo

Il *senso* conosce per intuizione il singolare concreto. E questa intuizione passa dal senso nell'intelletto, che così *percepisce intuitivamente il singolare concreto*. E tutta la ricchezza del singolare concreto è percepita intellettualmente in relazione al singolare assoluto e assoluto concreto, in una intuizione che è come un semplice sguardo verso l'infinito: «cognoscit enim *per modum simplicis aspectus*» [12].

L'uomo astrae soltanto per fabbricare i suoi *concetti umani*: allora *stacca* il pensiero dal *reale singolare e concreto*, per considerare un concetto in sé ed in relazione ad un altro concetto: conoscenza astratta e discorsiva,

Che l'intelletto non colga soltanto l'astratto e l'universale lo dimostra il fatto che intellettualmente — e non soltanto dal senso — io distinguo Pietro da Platone, un uomo individuale da un cane singolare, un tale vivente da tal altro non vivente [13].

Soltanto quando voglio enunciare la mia intuizione devo *concettualizzarla*; ed ogni *concetto è universale*, cioè, *astratto.*

Da qui la lotta contro l'astrazione che si impone al nostro linguaggio, ma non alla vita intima del pensiero, che può rimanere in contatto continuo col reale. L'astrazione è una necessità pratica per l'uomo, ma non esclude necessariamente l'intuizione. Anzi l'include in quanto essa ne è la fonte e dà la direzione al discorso; l'intuizione deve essere conservata necessariamente se non si vuole abbandonare il reale concreto con la sua ricchezza, e perdersi nel sapere schematico delle nostre astrazioni.

Di fronte all'intuizione, l'astrazione è evidentemente un'imperfezio-

[12] *I Sent.*, d. 41, a. 2, q. 1, concl.; I, 737b.

[13] *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, ad 5; II, 107b.

ne. Ciò non di meno essa è utile, necessaria per l'uomo nello stato attuale del linguaggio concettuale. Ed essa è fonte di verità, giacché è fondata sul reale di cui dà i valori essenziali.

Non deve essere combattuta l'astrazione come tale, bensì l'astrattismo che perde il contatto col reale. L'astrazione è necessaria, ma dev'essere accompagnata dall'intuizione che sola ci dà il singolare, il reale concreto con tutta la sua ricchezza.

E questo reale si afferra non soltanto con l'intelletto ma ancora col *senso*, colla *vita*, coll'*azione*, colla *volontà*, coll'*affetto*. Il senso ci dà il reale sensibile; la vita, l'azione, la volontà, l'affetto ci danno tutto il reale concreto: il sensibile e lo spirituale, il finito e l'infinito. E tutto questo viene riassunto nell'*intuizione* che risulta dall'*attività di tutta l'anima*, intelletto e affetto; di *tutto l'uomo*, corpo e anima.

Così la stessa astrazione viene concretizzata da S. Bonaventura. Sotto i concetti astratti, il Dottore Serafico c'insegna a vedere sempre il reale nella sua complessività. La nostra scienza allora non sarà soltanto un'ordinazione logica di concetti, ma *una intuizione continua del reale concreto, singolare*; il nostro imparare non sarà un esercizio mnemonico arido di concetti fabbricati da altri, ma un'*invenzione personale colta nel reale concreto*. Se infine dovrò arrivare anch'io a dei concetti, questi non saranno degli schemi morti trasmessi da altri o dai libri, ma l'espressione della mia esperienza personale e piena, per me, della ricca presenza del concreto, sperimentato e vissuto.

Così l'essere non sarà per me un concetto più o meno adeguato, ma il reale concreto, non un «ens in communi» o un «esse analogum» che non è se non un'astrazione mia[14], ma il *reale finito* che sono io, e che mi circonda, o il *reale infinito* che intuisco in fondo all'anima»[15].

Dio, così, non è più una semplice astrazione, ma il Dio vivente, l'infinito di cui ha bisogno l'anima mia, in potenza all'infinito. Ed è precisamente in virtù di questo bisogno d'infinito, che sperimento nell'intelligenza e nell'affetto, che intuisco la presenza di Dio, come la vivo nell'affetto, sia negativamente nella coscienza di una mancanza infinita, sia positivamente nel godimento della presenza.

Questa è la metafisica di S. Bonaventura: metafisica affettiva e metafisica intellettuale; ma la metafisica affettiva è metafisica concreta e vissuta; e la stessa metafisica intellettuale, se deve servirsi di concetti astratti come ogni scienza umana, tuttavia non si ferma ai concetti astratti, ma rimane in contatto costante col reale concreto, mediante l'intuizione.

---

[14] «Esse analogum... minime habet de actu eo quod minime est» (*Itinerarium*, c. 5, n. 3; V, 309a).

[15] «Certum est quod ens ex se primo cadit in animam. Duplex autem est ens, scilicet creatum et increatum» (*De decem praeceptis*, II, 3; V, 511a).

Se infatti l'astrazione è conoscenza e scienza concettuale umana, l'intuizione è una continua penetrazione del reale, il che è opera essenziale dell'intelligenza: *intelligere* è *intus legere*, leggere dentro il reale, intuire: «Intelligere est mente intueri» [16].

Perciò quando Bonaventura studia metafisicamente l'ente non si ferma al concetto astratto di ente in comune, ma vede dentro il reale finito nella sua relazione dinamica all'essere infinito, Dio, senza la quale relazione niente sussisterebbe di questo mondo. Quando studia la materia, non si ferma al concetto negativo di Aristotele, ma la considera concretamente come l'*essere finito* prodotto dall'*essere infinito* nella sintesi dell'affermazione e della negazione dell'essere. Così la materia per sé non è né corporale né spirituale, ma costituisce l'essere *finito come finito*: la materia dell'essere *spirituale* è *semplice, senza divisione, senza composizione fisica*, mentre ciò che la fa *corporale* è la *composizione* e l'*estensione* che ne deriva [17].

La stessa *forma*, che nell'astrazionismo sembra un vestigio dell'antico animismo, non viene considerata *in sé*, ma come *espressione di una idea divina nella materia*, poiché tutto nel mondo è creato dalla mente divina, che per libera volontà produce tale e tal altro essere finito secondo tale e tal'altra idea della sua mente: in quanto *essere finito* è *materia*; in quanto *tale* essere determinato, e non altro, è *forma*, cioè espressione dell'idea divina esemplare nella materia.

Forma e materia in *sé considerate* non sono che due *astrazioni*, ma l'intuizione ne afferra la *realtà concreta* nella *relazione dinamica all'essere assoluto*, che è identità di essere infinito e di pensiero in atto.

Tutto l'essere è un *dinamismo del finito verso l'infinito*. E come «idem est ordo essendi et ordo intelligendi», così *la conoscenza intuitiva è un dinamismo continuo dal finito all'infinito*, ogni *cosa* essendo conosciuta nell'intuizione del suo *valore*, come «ratio aeterna» nella mente divina. E questa *intuizione dinamica* risponde proprio alla natura stessa della mente umana la quale, finita in sé, attinge la sua prima conoscenza dal mondo finito, ma per poi realizzarne il valore assoluto intellettuale in relazione all'assoluto infinito, in virtù delle potenze all'infinito dell'intelligenza e della volontà.

Questa è l'intuizione *analoga* e *dinamica* di S. Bonaventura, che lo salva da un falso ontologismo, ma gli permette ancora di superare lo schematismo umano, finito e arido, dell'astrazione, senza però distrug-

---

[16] *I Sent.*, d. 29, p. 2, dub. 1; I, 265a.

[17] «Nam materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis... Unde cum dicitur quod extensio est a materia, non est intelligendum quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse prout suscipit formam corporalem» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3 et 4; II, 98ab).

gerla né negare il suo valore speculativo e pratico nell'ordine del sapere umano.

E questa intuizione delle «rationes aeternae» in ogni conoscenza, anche in ogni astrazione, che è ascensione dal singolare al suo valore assoluto in Dio, fa della filosofia di S. Bonaventura — metafisica e gnoseologia — una continua orazione, una continua «elevatio mentis ad Deum»; mentre l'astrazionismo, rinchiuso in se stesso e nella propria pretesa sufficienza, priva l'uomo del suo carattere essenziale: il suo bisogno di Dio che ne dimostra l'indigenza, ma al contempo tutta la sua grandezza.

2. L'inquietudine umana

C'è dunque un duplice ordine di conoscenza per l'uomo: l'astratto concettuale ed il concreto intuitivo.

Chi s'accontenta del conoscere astratto potrà dormire nella falsa quiete di un sapere *assoluto*, come nella falsa quiete della propria sufficienza nel sapere filosofico e scientifico: l'astrazione, riducendo tutto alla misura dell'uomo, adatta l'oggetto, che è lo stesso astratto, alla misura dell'uomo finito, e così può dare l'illusione del sapere perfetto. Tuttavia il concreto non tarda a far sentire una presenza, che esula dal cerchio ristretto dei concetti astratti. E così vediamo la scienza, in contatto col reale, spezzare di continuo i suoi concetti acquisiti, le sue ipotesi troppo limitate, e tendere ad un progresso indefinito senza ormai più speranza di afferrare il reale in sé, nella sua essenza che è fuori del suo campo di investigazione.

Da parte sua, l'uomo, finito in alto, possiede non di meno in sé potenze all'infinito, sorgente del suo tormento: cercando per natura l'infinito, vi tende con tutto il dinamismo delle sue potenze; ma, quando afferra il reale, lo riduce, per forza di cose, alle sue limitazioni attuali, che lo lasciano in una perpetua insoddisfazione. Supplizio di Tantalo che costituisce la miseria, ma anche la grandezza dell'uomo. Miserabili sono i soddisfatti che hanno rinunciato a quello che fa la vera grandezza dell'uomo: il suo bisogno di infinito.

L'esistenzialismo ha ereditato questo bisogno. Da qui la sua irrequietezza, la sua ricerca, il suo culto dell'antinomia e della contraddizione: la contraddizione lascia aperta la mente all'infinito, mentre il superamento della contraddizione nella sintesi dei contraddittori riduce il reale alla misura del conoscere finito, imperfetto. L'inquietudine, la ricerca, l'insoddisfazione sono la condizione stessa dell'esistenzialismo che vuole sfuggire alle condizioni dell'uomo finito e dei suoi concetti finiti ed imperfetti per conquistare senza fine il reale infinito.

Irrequietezza della scienza, irrequietezza della filosofia, irrequietezza dell'umanità che nelle guerre e nelle rivoluzioni crede di avvicinarsi all'ideale infinito, che risplende innanzi alle potenze infinite dell'uomo e che niente sulla terra potrà mai soddisfare. Perciò gli ideali sempre delusi ed i perpetui ricominciamenti che finiscono sempre nelle stesse delusioni individuali e sociali.

Questa tragicità della vita è tutta presente nella dottrina bonaventuriana, sebbene moderata dalla conoscenza della soluzione. Egli è persuaso dell'insufficienza della nostra conoscenza, e non si culla nella falsa quiete della sufficienza dell'astrazione a se stessa. Egli è persuaso dell'insufficienza del mondo intero ai bisogni infiniti dell'anima.

La continua sua affermazione dell'insufficienza della ragione nostra alla piena conoscenza del reale, del bisogno che abbiamo di completare la nostra conoscenza naturale con la fede, ha fatto spesso tacciare il Dottore Serafico di scetticismo. «Niente sappiamo perfettamente» [18], egli dice. «Anche se tu vivessi per moltissimi anni, non saresti capace di conoscere pienamente neppure una festuca, né una mosca, né la minima creatura del mondo»[19]. Tutto si conosce in ordine all'essere, nell'unità dell'Essere infinito; ma Dio in sé non possiamo conoscerlo, e così ci viene a mancare la chiave di ogni conoscenza perfetta.

Imperfetta è la conoscenza sensibile, perché non ci dà l'essenza delle cose; imperfetta la conoscenza concettuale, perché ci dà l'essenza immutabile delle cose, ma non dà la cosa concreta, né l'unità dell'essere senza la quale nessuna essenza particolare si conosce perfettamente; l'intuizione attinge il reale concreto in relazione all'unità dell'Essere concreto; ma essa rimane nell'oscurità *analogica* poiché non può vedere l'Essere in sé, Dio in sé.

Davanti alla mente Bonaventuriana rimane dunque il campo aperto alla *ricerca*, all'*inquietudine*, all'*insoddisfazione*. Tuttavia Bonaventura non è scettico. Esiste la certezza dei primi principî e di tutta la conoscenza che può essere ridotta alla certezza dei primi principî: «Tutte le scienze filosofiche hanno delle regole certe e infallibili, che provengono dalla legge eterna nella nostra mente per dirigerla» [20]. Esse ci danno la «notitia certa» di tutto il conoscibile [21]. La filosofia, sotto un determinato aspetto, è più certa della fede stessa, perché di questa si può dubitare, nella scienza invece, che si riporta ai primi principî, il dubbio è impossibile [22].

Né Bonaventura riduce la certezza alla conoscenza astratta soltanto,

---

[18] *De scientia Christi*, IV, ad. 22; V, 26b.

[19] *Sermo II de reb. theol.*, VII; V, 541a.

[20] *Itinerarium*, c. 3, n, 7; e. m., p. 323.

[21] *De donis Spirit. S.*, IV, 5; V, 474 b.

[22] *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4, concl.; III, 482a.

senza relazione all'oggetto. Egli difende l'oggettività della conoscenza, e, più ancora, egli ci dice perché la conoscenza è oggettiva, offrendone la ragione nell'intelligibilità di tutto il reale, che è espressione corporale o spirituale delle idee esemplari nella mente divina.

Tuttavia rimane posto per l'inquietudine: la conoscenza è *certa* e *oggettiva*, ma essa è *imperfetta*: imperfetta l'intuizione che rimane oscura; più imperfetta l'astrazione concettuale che riduce il reale alla misura umana, il dinamico allo statico. Perciò il bisogno di spezzare continuamente la finità dei concetti e la loro astrattezza per riprendere il contatto col reale concreto nell'intuizione, per penetrare sempre più avanti coll'intuizione nell'infinità del reale completo, oggetto dell'intelligenza e dell'amore.

Ognuno ha fatto l'esperienza della bellezza delle cose nuove, come del tedio causato dalla consuetudine, dal ripetuto, dal già sentito: all'inizio tutto è bello e lascia posto al desiderio, al sogno, all'ideale, all'intuizione, che ci aprono orizzonti infiniti. Ma arrivati al possesso del reale, alla concettualizzazione del nostro sapere, delle nostre intuizioni, il sapore di infinito viene annientato, e la nostra mente che cercava l'infinito che l'aveva intravveduto grazie all'intuizione, nel nuovo, nel vago nell'incerto si accorte della miseria e dell'indulgenza del reale. Da qui il bisogno costante del nuovo, del superamento dei concetti i chiusi verso l'apertura del desiderio e dell'intuizione.

3. **Inquietudine, sorgente di elevazione**

Come si vede Bonaventura non è soddisfatio delle certezze astratte di cui altri si pascono nella falsa quiete dei loro concetti umani. Davanti all'intelletto si apre il mistero e dal mistero nasce l'angoscia la ricerca l'inquietudine.

Beata inquietudine, madre del vero sapere e dell'elevazione dell'uomo! Dalla sua impotenza vissuta l'intelletto si rende conscio della sua realtà finita ma pure della realtà del trascendente al quale tende con tutta la forza del suo desiderio di infinito. Ogni conoscenza si opera in relazione all'infinito e nell'infinito solo la nostra conoscenza sarà perfetta. Ogni conoscenza, mentre dà soddisfazione ad un primo bisogno dell'intelletto è sorgente per la sua imperfezione di una nuova inquietudine e di una nuova elevazione a Dio mentre il filosofo che si culla nelle sue astrazioni e, di conseguenza, nella potenza del suo intelletto capace naturalmente delle sue astrazioni che esso concepisce si culla in una falsa quiete terrena. A un tale Fllosofo manca questa sorgente di elevazione spirituale e mislica che è l'inquietudine intellettuale.

L'inquietudine dell'intelletto viene confermata e ampliata dall'inquietudine del cuore, «perché ci hai fatti per te Signore e il nostro cuore e senza pace finché non riposa in te»[23]. Questo motivo agostiniano viene ripreso cento e cento volte da S. Bonaventtira: «L'intelletto e l'affetto non avranno pace se non in Dio e nel bene infinito perché niente basta all'anima fuori di quello che la sorpassa e la sorpassa all'infinito. Onde è vero che l'affetto e l'intelletio dell'anima razionale tendono all'infinito Bene e all'infinito Vero, e in (Itianto infinito [24].

Fonte di eterna inquietudine questo desiderio di un fine. Angoscia del finito davanti all'infinito di cui non si può fare a meno e che tuttavia non può essere mai raggiunto. Angoscia del peccato che ha rotto i ponti, che ha distrutto l'ordine primitivo. Così che l'assenza, nell'uomo, dell'infinito di cui ha bisogno per natura, ricade sulla sua anima come il peso del peccato, la coscienza del niente. Il male metafisico dell'assenza dell'infinito viene vissuto come un male morale, tanto più che il male morale si è aggiunto veramente al male metafisico.

L'uomo potrà tendere a colmare il suo vuoto infinito col possesso dei beni finiti. Invano, perché la presenza del finito non fa che rendere più evidente il vuoto ed il bisogno dell'infinito: «Tutte le cose non saziano l'appetito dell'anima razionale; e gli uomini, dopo averle acquistate, più vivamente ne desiderano ancora; è dunque chiaro che il loro acquisto o il loro possesso ha più del vuoto e dell'indigenza che del reale e del sufficiente; perciò non sarà mai soddisfatto l'appetito [25].

La stessa inquietudine porta naturalmente l'uomo nella regione del mistero, del trascendente, davanti al quale esso ritrova il suo fondo religioso.

Infatti tutta la filosofia bonaventuriana, come in un certo senso la filosofia dell'esistenzialismo, assume un aspetto religioso che risponde alla stessa natura dell'uomo, animale religioso: dal fatto del suo bisogno d'infinito e della sua impotenza a soddisfarlo, l'uomo tende naturalmente a Dio nella preghiera e nell'adorazione, come lo dimostra la storia delle Religioni, come lo dimostra la storia dell'uomo stesso che o adora il vero Dio o se ne cerca uno falso, a cui rende il suo culto.

---

[23] S. AGOSTINO, *Cofess.*, I, 1.

[24] *De scientia Christi*, q. VI, concl.; V, 35a.

[25] *Sermo I in Dom. V post Pascha*, IX, 310a.

4. Le soluzioni bonaventuriane

Per sfuggire alla tirannia dell'astrazione, che allontana dal reale concreto, l'esistenzialismo è caduto nell'anti intellettualismo e nel culto della contraddizione, come sorgente di insoddisfazione. Questa infatti sarebbe la condizione della ricerca, che è la condizione dell'esistenzialismo.

Come abbiamo visto, S. Bonaventura possiede tutta la problematica esistenzialistica, tutta la sua inquietudine, tutta la sua tendenza e la sua elevazione religiosa all'infinito. Egli tuttavia non è caduto negli eccessi dell'anti intellettualismo, perché riconoscendo l'imperfezione dell'astrazione, ne riconosce pure il valore reale; ma di più egli non ha confuso astrazione e intelletto, né pertanto opposto l'intuizione all'intelligenza. L'intelligenza è, di sua natura, intuitiva; e l'intuizione è del concreto. Non dunque contro l'intelletto bisogna combattere, ma contro l'astrazionismo; non contro l'astrazione, ma contro il suo esclusivismo ai danni dell'intuizione e della conoscenza del reale concreto; ai danni ancora della parte affettiva dell'anima; perché bisogna filosofare non coll'intelletto soltanto, ma con tutta l'anima, con tutto l'uomo.

E per conservare l'inquietudine umana che è sorgente di ricerca, di progresso e di elevazione intellettuale, religiosa e mistica, S. Bonaventura non ha bisogno di peccare contro la logica e di coltivare la contraddizione: la sua intuizione, immergendosi nella ricchezza del reale, è conscia dell'imperfezione del concetto astratto e dell'insufficienza delle soddisfazioni logiche; e il suo desiderio, sempre teso verso l'infinito, alimenta la sua inquietudine, che non avrà pace se non nel possesso dell'infinito: «Qualunque cosa si desideri nel mondo non sazia, né la scienza, né le creature, né qualsiasi altra cosa. Dio solo colma il nostro desiderio»[26]. «Tanta è la tua capacità, o anima, che nessuna creatura, al di sotto di Dio, basta a saziare il tuo desiderio»[27].

E quello che si dice dell'intelletto vale pure per l'affetto: «Eguale è l'estensione dell'affetto e quella della conoscenza. Come questa si estende all'infinito, così anche l'affetto si estende all'infinito»[28]. L'affetto dell'anima è fatto per l'infinito; niente dunque può soddisfarlo fuori del Bene infinito, che è il Sommo Bene, ossia Dio[29].

Ma questa inquietudine non è senza speranza. Essa non ci dà soltanto il vuoto nostro, ma anche l'esistenza e la presenza del Sommo Bene, che l'anima non desidererebbe se non le fosse già presente in qualche modo. Il vuoto non si sente se non per la necessità della presenza. L'indigenza

[26] *Sermo in Circ. Dom.*, IX, 139b.

[27] *Soliloquium*, c. 1, n. 6; VIII, 31.

[28] *Sermo 1 in Dom. II p. Pent.*; IX, 359.

[29] *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, concl.; I, 40.

include la realizzazione: «L'anima è l'immagine di Dio. Questa convenienza pone in uno degli estremi l'inclinazione e l'indigenza, e nell'altro il riposo e la sufficienza, perché uno è fatto per l'altro, onde è ordinato all'altro, nel quale l'inclinazione trova il suo riposo e l'indigenza il suo riempimento. E questa sarà la beatitudine» [30].

«L'intelletto nostro nel possesso della luce divina è soddisfatto; e sarà così calmata la sua inquietudine, che nessun'altra cosa può soddisfare» [31]. «Come il corpo trova il suo riposo quando è arrivato a terra, così l'anima nostra quando riposerà in Dio» [32].

Questo bisogno dell'infinito è così essenziale all'uomo, che è la ragione di ogni suo desiderio [33], di ogni tentazione, di ogni peccato, come pure la ragione della sua libertà: soltanto perché l'uomo è fatto per l'infinito, esso può resistere a qualunque bene finito, e così scegliere liberamente quello che gli piace, o rinunciare a tutto per trovare tutto in Dio. Non la conoscenza — che non è libera — fa la libertà dell'uomo, ma il suo bisogno di infinito; come il suo bisogno di infinito lo fa superare ogni conoscenza finita e ricercare la conoscenza infinita, la sola perfetta.

Così l'inquietudine bonaventuriana è sorgente di conoscenza, di amore, di libertà, di progresso culturale e morale; ma essa è sorretta dalla dolce speranza della soddisfazione.

Eppure questa soddisfazione nella beatitudine non sarà come una soddisfazione di questo mondo: qui ogni soddisfazione è sorgente di imperfezione perché finita, ridotta alla misura umana; in Cielo sarà perfetta, infinita, alla misura divina, perché l'uomo parteciperà della natura umana, cioè della conoscenza divina infinita e dell'amore divino infinito.

E poiché l'uomo, attuate le sue potenze all'infinito, rimarrà in fondo finito, ne segue che neppure in Cielo la ricerca delle Bellezza antica e sempre nuova avrà mai fine. Ma sarà una ricerca sempre soddisfatta, senza angoscia e senza inquietudine [34].

L'angoscia e l'inquietudine è di questo mondo, dove essa è condizione di ricerca, di progresso e di godimento. La ricerca ed il godimento della beatitudine saranno la piena risposta alla ricerca sempre insoddisfatta di

---

[30] *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, ad 1; I, 39a.

[31] *II Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl.; II, 266.

[32] *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 2; II, 412a.

[33] *Itinerarium* c. 3 n. 4; e. m., p. 321: «Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem ese non habetur nisi per optimum et finem ultimum: *nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius.* Tanta est vis summi boni, ut *nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari,* quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat».

[34] *Lignum vitae* 48; VIII, 85b.

questo mondo, ed al godimento fatto più di desiderio infinito che di possesso reale in questo stato di aspettativa, di speranza o di disperazione.

a. *Filosofia cristiana* — Ma la risposta all'inquietudine che salva dalla disperazione è cristiana. La filosofia pura non può soddisfare il bisogno infinito di conoscenza, che sta nell'uomo concreto, creato di fatto per un fine soprannaturale: «Niente può completare a sufficienza l'anima se non il Bene per il quale è stata creata. Ma questo è il Sommo Bene che è *al di sopra dell'anima*, è il Bene infinito che *eccede le forze dell'anima* [35].

La filosofia *pura*, che è proporzionata alla *natura pura*, si sente impotente di fronte all'uomo creato per un fine soprannaturale. Ne vede i bisogni e non può soddisfarli. Da qui la tragicità della sua posizione: fatta per saper tutto, essa è arrestata inesorabilmente davanti all'infinito del suo oggetto totale: l'essere; fatta per condurre l'uomo al suo fine, essa si sente impotente a soddisfare un appetito infinito.

Questa tragicità trova la sua soluzione nella filosofia cristiana, che, con l'aiuto della teologia, sa che «l'anima è creata per essere completata dalla grazia; ed a questa elevazione, mediante la grazia, essa è atta di sua natura» [36].

Mediante la grazia la potenza dell'intelletto e dell'affetto viene attuata nel possesso di Dio e di tutto in Dio «perché l'uomo è creato per essere fatto deiforme» [37].

Così la filosofia, che è «conoscenza delle cose per le loro ultime cause», trova la sua realizzazione integrale nella filosofia cristiana, cioè nella filosofia naturale completata dalla teologia e dalla grazia. Lasciata a se stessa la filosofia pone un'infinità di problemi, che essa non può risolvere. Da qui la sua tragicità che ha condotto all'errore più o meno accentuato tutte le filosofie pure, al «naufragio», all'«angoscia» o alla «disperazione» l'esistenzialismo.

San Bonaventura, senza misconoscere questa tragicità, la supera, e così evita l'errore, si salva dal naufragio colla bussola della Rivelazione, calma l'angoscia con la preghiera e con la grazia; e così si preserva dalla disperazione.

La filosofia, in quanto opera dell'uomo creato per un fine soprannaturale, è «naturaliter christiana». Essa pone dei problemi che il cristianesimo solo risolve pienamente; essa svela un vuoto nell'uomo, un abisso nel reale che il cristianesimo solo può colmare [38].

---

[35] *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, concl.; I, 40b.

[36] *IV Sent.*, d. 1, p. 1, a. un., q. 3, ad 6; IV, 17b.

[37] III Sent., d. 2, a. 1, q. 1, ad 5; III, 38b.

[38] «Il y a ainsi, M. Blondel a raison de le remarquer, un vide, une incomplétude, dont la conscience est essentielle à tout métaphysique clairvoyante, et qui, sans

La filosofia integrale è cristiana nell'ordine metafisico e nell'ordine morale, perché non attinge il suo fine ultimo, non colma l'abisso dei suoi propri problemi, se non con la risposta cristiana.

La metafisica va alla ricerca dell'*essere infinito* nel quale si risolve ogni essere finito e tutto il nostro conoscere. Ma l'essere infinito in sé lo fa conoscere la Rivelazione soltanto.

L'uomo va alla ricerca d'un *fine* che sorpassa la natura, e che la Rivelazione sola può determinare e la grazia sola realizzare. Dunque l'*etica* naturale si rivela impotente davanti al suo compito, che è di dirigere l'uomo al suo fine.

Tuttavia Bonaventura non nega la filosofia naturale, la metafisica e l'etica filosofica. Nel puro ordine *astratto* esse bastano a se stesse, dimostrando l'*essere analogo* o la *conoscenza analogica.*

Ma quale è il filosofo che voglia contentarsi di astrazioni, sacrificare il reale a dei concetti fatti alla misura del soggetto? Dal principio della sua storia la filosofia ha voluto essere la *sapienza* dell'uomo concreto, condurlo alla *verità reale*, alla *beatitudine effettiva.* E qui cominciano i guai della filosofia. Il concreto la sorpassa all'infinito.

Se dunque essa si ferma al finito, che solo può attingere, e pone come ultimo quello che realmente non è ultimo — giacché l'ultimo è infinito e soprannaturale — essa si sbaglia. E tale è, fino ad oggi, la sorte della filosofia pura [39].

Come si vede S. Bonaventura non nega il valore della filosofia, ma nega solamente che essa possa bastare a se stessa: «La filosofia è via ad altre scienze superiori; colui che in essa vuole rimanere senza cercare un'altra luce, cade nelle tenebre»[40].

Esiste una metafisica vera e infallibile in se stessa, ma essa non arriva alla conoscenza *completa* del suo oggetto *concreto*, che è l'essere in tutta la sua estensione finita e infinita, senza l'aiuto delle scienze superiori della teologia, della mistica e della visione beatifica.

Esiste una *etica naturale* che può guidare l'uomo fino ad un certo punto, anche in virtù della sua tendenza naturale alla beatitudine; ma se arrivata al punto dove può essa arrivare, l'etica pretendesse fare a meno della Rivelazione e della grazia, sbaglierebbe necessariamente; e invece

---

prédéterminer en aucune manière la nature de la réponse, se trouvera tout à la fois comblé et creusé davantage (et cela d'une façon toujours croissante jusqu'à la vision de Dieu) par la réponse chrétienne» (MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933, p. 76).

[39] «Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat; hoc est impossibile quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei» (*De donis Spir. Sancti*, IV, 12; V, 476a).

[40] *Ibid.*, l. c.

di condurre l'uomo al suo fine e alla felicità, lo allontanerebbe e lo condurrebbe alla sua rovina.

Ecco perché la filosofia è bella e buona in se stessa, ma non termina che nell'angoscia o nel naufragio e nell'errore, se non sfocia nella filosofia cristiana[41].

b. *Filosofia e mistica* — Si è già notato il carattere mistico dell'esistenzialismo, come quello di tutta la irrequietezza moderna, dei suoi movimenti politici e sociali: tutto è basato sulla insoddisfazione e sulla tendenza dell'uomo all'infinito, all'ideale che gli balena sempre davanti gli occhi del cuore, del desiderio naturale e dell'intuizione. L'uomo è naturalmente in cerca della conoscenza perfetta, del godimento perfetto, dell'ideale, del paradiso. E questo desiderio è il fuoco mistico che l'agita interiormente, che non s'accontenta di astrazioni e di realizzazioni imperfette, ma vuole la presenza, il contatto, la soddisfazione dell'infinito bisogno dell'anima. E questo bisogno che sorpassa tutte le possibilità della natura e di questo mondo imperfetto per natura, è un bisogno mistico, un bisogno di Dio, che alimenta l'inquietudine interiore.

S. Bonaventura era troppo conscio di questo bisogno infinito di realtà concreta per accontentarsi delle astrazioni della filosofia concettuale. Le stesse risposte teologiche sono *astrazioni* che possono dare una certa soddisfazione all'intelletto e calmare il cuore colla dolce speranza delle realizzazioni future. Ma il bisogno rimane: quello che sarà pienamente in futuro deve essere *conquistato* ogni giorno. Perciò la filosofia, che ha realizzato tutte le sue possibilità intellettuali, prende coscienza della sua impotenza e si trasforma in mistica; l'intelletto conscio dell'imperfezione dei suoi concetti, ne spezza i limiti nell'intuizione; e l'intuizione intellettuale, conscia delle sue tenebre, domanda all'affetto di realizzare la presenza del reale; e l'affetto, che realizza a sua volta i suoi limiti, domanda alla grazia e ai doni dello Spirito Santo di condurre intelletto e affetto al possesso infinito.

Tale è la via seguita da S. Bonaventura. Egli rimedia ai limiti dell'intelletto coll'esperienza affettiva; «il quarto grado della conoscenza è più nell'esperienza affettiva che nella considerazione razionale»[42]. La cono-

[41] «Mais ici encore la philosophie, à raison de son état dans le sujet humain, a besoin des lumières objectives et des confortations de la foi pour parvenir *à se réaliser pleinement elle-même.* Si l'ou peut dire qu'en vertu d'un tel désir la vraie métaphysique est *naturaliter christana*, il lui est en réalité aussi difficile de parvenir à la pureté de ce désir, à l'exacte conscience de ce vide, qu'à la possession sans défaut des plus hautes vérités de la raison. C'est en étant chrétienne effectivement... qu'elle arrive à ce double terme» (MARITAIN, *Ibid., o. c.*).

[42] *Itinerarium*, c. 4, n. 3; e. m., p. 326.

scenza affettiva supera ogni altra conoscenza: «Vi è qui un'operazione segretissima, trascendente ogni intelletto, che nessuno sa se non colui che ne ha fatto l'esperienza. Nell'anima vi sono molte facoltà conoscitive: il senso, l'immaginazione, l'estimativa, l'intellettiva; ma, per arrivare alla conoscenza superiore, bisogna sorpassarle tutte: alla sommità c'è l'unione di amore che le trascende tutte»[43].

«Qui vi è la fine di ogni meditazione discorsiva e si arriva alla *sapienza* che è conoscenza superiore nell'esperienza»[44]. Come si vede Bonaventura, fedele alla sua tendenza al concreto e alla sua poca stima per il puro astratto, mette l'esperienza alla base e alla sommità della conoscenza. La conoscenza parte dall'esperienza e termina nell'esperienza, in questa somma conoscenza che è la *sapienza*: «Essa ha in sé la conoscenza dell'esperienza... La conoscenza sperimentale della divina soavità amplifica e completa la conoscenza speculativa della verità divina»[45].

Mentre l'intelletto astrattivo riduce l'oggetto alla misura del soggetto, l'amore unisce il soggetto all'oggetto, l'amante all'amato, e realizza la conoscenza più perfetta, la conoscenza sperimentale di connaturalità[46]. E così, se la sapienza è essenzialmente amore, essa è pure conoscenza, perché all'amore è congiunta la conoscenza ed essa è conoscenza suprema, perché penetra l'intimità stessa del reale nell'unità dell'amore [47].

Questa è la conoscenza mistica che supera ogni conoscenza astratta e assomiglia di più alla perfetta conoscenza reale e concreta che si realizzerà durante tutta l'eternità nella piena luce dell'Amore infinito, dove conoscere è amare, e amare è conoscere.

Ma se esiste una *mistica naturale negativa* del vuoto, dell'indigenza, dell'insoddisfazione, dell'angoscia che genera la ricerca senza fine; se esiste una *mistica naturale positiva* la quale, sotto la sensazione del vuoto e del desiderio, percepisce come da lontano la realtà infinita che potrà colmare il desiderio dell'intelligenza e dell'amore; la *mistica soprannaturale* sola dà il possesso, fa penetrare nell'intimità del reale e del reale infinito.

E questa è opera della *grazia* e dei *doni dello Spirito Santo.* Tuttavia, sebbene la grazia sia un libero dono di Dio, essa è data a chi la desidera, a chi vi si prepara. E la filosofia può essere un'ottima preparazione alla mistica e alla conoscenza perfetta, se essa non si ferma alla presunta sufficienza delle sue astrazioni, ma agogna il più

---

[43] *In Hexaëm.*, II, 29; V, 341a.

[44] *De triplici via*, c. 1, n. 18; e. m., p.13.

[45] *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, ad 2; III, 748b.

[46] *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1, ad 2; III, 570a.

[47] *III Sent.*, d. 34, p. 2, a. un., q. 1, ad 5; III, 775a.

perfetto nel superamento dell'astrazione, nella ricerca intuitiva e mistica del reale totale, del reale soprannaturale, nel quale solo si conosce perfettamente tutto il reale, nella contemplazione sapienziale: «*Haec autem contemplatio fit per gratiam, et tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo quod Deus non est, et a seipso, si possibile est. Et haec est suprema unitio per amorem*»[48].

CONCLUSIONE

Come abbiamo visto, S. Bonaventura conosce nella sua anima profonda, sempre in contatto col reale concreto, con tutto il reale, il reale finito, ma anche il reale infinito, che solo risponde pienamente ai bisogni infiniti dell'anima. S. Bonaventura conosce tutti i motivi della filosofia esistenzialista. Ma mentre gli odierni esistenzialisti non sanno generalmente che *porre i problemi* — ciò che non è piccolo merito — S. Bonaventura invece ha il più grande merito ancora di averne indicate le *soluzioni* possibili nella radiosa luce della piena filosofia cristiana.

E mentre l'esistenzialismo odierno, in una reazione legittima contro gli eccessi dell'astrazionismo, è caduto nell'anti intellettualismo, Bonaventura insegna a superare l'astrazione, conservandola nel suo ufficio di concettualizzazione necessaria, e conservando il suo posto all'intelligenza senza la quale non c'è scienza, non v'è conoscenza, ma disordine intellettuale e scetticismo.

Mentre l'esistenzialismo si rifiuta alla sintesi che può superare le contraddizioni rischiando però di rinchiudere l'uomo in se stesso pascendolo di verità logiche, finite, razionalistiche, troppo umane, S. Bonaventura insegna a superare l'ordine logico, senza distruggerlo, per attingere il reale nell'*intuizione* concreta; a superare il finito nel desiderio dell'infinito, a superare il razionalismo, nemico del mistero e dell'infinito, facendo posto all'inquietudine, al senso del mistero e del soprannaturale

Difensore del valore della conoscenza naturale e della filosofia, egli ci mostra la sua insufficienza, l'insufficienza del finito e della natura per l'uomo concreto fatto per l'infinito e per il soprannaturale, al quale si eleva per mezzo della filosofia cristiana, della grazia e della mistica.

Alla nostra epoca stanca di astrazioni e desiderosa di concretezza e di misticismo, come lo dimostra il favore con cui viene accolto dappertutto l'esistenzialismo, S. Bonaventura dà la vera risposta che ne soddisfa le

[48] *In Hexaëm.*, II, 29; V, 341a.

aspirazioni, evitando così i pericoli dell'agnosticismo e del falso misticismo cui va incontro l'esistenzialismo.

Né pertanto S. Tommaso, colla sua mente più astrattamente speculativa e intellettualistica, viene eliminato da S. Bonaventura: l'uno e l'altro si completano meravigliosamente a vicenda. S. Tommaso più sistematico, più chiaro, più preciso, più umano, è indispensabile alla disciplina logica delle menti. S. Bonaventura più affettivo, più dinamico, più intuitivo e concreto, più naturalmente mistico e cristiano vi aggiunge tutta la ricchezza della vita vissuta, irrequieta, della filosofia concreta che non distrugge la filosofia astratta, ma la completa armonicamente nella ricerca mai pienamente soddisfatta dell'anima umana fatta per l'infinito della conoscenza e dell'amore [49].

[49] In questo studio, inteso a mostrare motivi esistenzialistici nella dottrina di S. Bonaventura, abbiamo considerato il Dottore Serafico sotto un aspetto speciale, che non lo dà tutto intero; né abbiamo potuto, a motivo dello spazio ristretto, documentare sufficientemente le nostre affermazioni. Questo presente lavoro domanda perciò un complemento che si troverà nell'ampia esposizione che facciamo della dottrina del nostro Dottore nell'opera: *Sancti Bonaventurae philosophia christiana.*

XIII. BONAVENTURIANISMO *

Non si può parlare di b. nel senso di scuola che ripeta in maniera chiusa le posizioni del maestro; ma come di un particolare orientamento di speculazione filosofica.

Infatti quando s. Bonaventura fu proposto ai membri del suo Ordine come maestro da seguire (e fu solo nel 1500), venne associato a Scoto, Alessandro di Hales, Francesco di Meyronnes, Riccardo di Mediavilla; e gli stessi Cappuccini, che furono i più bonaventuriani tra i Francescani, avendo nel Dottore Serafico il proprio *magister*, gli hanno affiancato s. Tommaso e Scoto. Del resto la posizione speculativa bonaventuriana non può essere ridotta a questa o quella tesi, e ancor meno a una formula. S. Bonaventura volle essere uomo della tradizione senza escludere nuovi apporti («non intendo novas opiniones aversare, sed communes et approbatas retexere»); sua sollecitudine fu far convergere armonicamente i diversi dati della ricerca.

Per questo il pensiero cristiano al tempo del suo maggior splendore (ultimo quarto del sec. XIII) fiorisce nel b., seguito a Parigi, a Oxford, alla curia pontificia; le *Sentenze* del Santo sono lette e riassunte in innumerevoli esemplari, il B*reviloquium* e gli opuscoli si propagano ovunque, una folta schiera di pensatori, francescani e no (da Guglielmo de la Mare, Matteo d'Acquasparta e Peckham a Mediavilla, Olivi, Kilwardby, Egidio Romano, Lullo), per due generazioni si ispira a lui. Se, più tardi, formatesi le scuole tendenzialmente rigide (tomismo, scotismo, occamismo), egli fu meno seguito (notevoli nel sec. XV Guglielmo di Vorillon e il Brulefer; v.), fu però ritenuto il maestro comune della tradizione cristiana al di sopra delle parti. Dopo il Concilio di Trento poi si ha una vera rinascita del b.; Pio V decide e finanzia l'edizione delle opere del Dottore Serafico curata dai Cappuccini, e ordina ai Frati Minori di erigere almeno nei maggiori Studi una cattedra bonaventuriana accanto a quella di Scoto. Le edizioni rapidamente susseguitesi (Venezia 1562, 1573, 1580; Roma

---

* In *Enciclopedia Filosofica* Vol. I, *coll.* 1002-4.

1569, 1573, 1580; Parigi 1588) sono coronate dalla splendida Vaticana, voluta da Sisto V (1588-89; rist., Magonza 1609, Lione 1678). Seguono il b. specialmente Conventuali e Cappuccini (fra i quali spiccano V. Magni, B. Barbieri, Giovenale da Val di Non; v.), mentre i Minori (Osservanti, Riformati, Recolletti) sono per lo più scotisti; ma vi si ispirano anche molti non francescani: ad es., Bellarmino, Fr. di Sales, Fénelon, Bossuet.

Decaduto nel Settecento con tutta la Scolastica classica (v'è una nuova ed. delle opere [Venezia 1751], ma è la peggiore di tutte; vi supplì il cappuccino Benedetto Bonelli da Cavalesio, con le opere fondamentali: *Prodromus ad Opera omnia s. Bonav.*, Bassano 1767; *S. Bonav. Operum omnium supplementum*, 3 voll., Trento 1772-74), il b. rifiorisce dopo la seconda metà del sec. XIX mediante le monografie particolari che ora cominciano, l'ed. Vivès di Parigi (1864-71) e soprattutto l'ed. crit. (promossa dal p. Fedele da Fanna [v.] mediante la fondazione di Quaracchi), i cui autori esaminarono ca. 50.000 manoscritti. Il fervore di studi da allora sviluppatosi ha reso il b. uno dei fattori più in vista nella speculazione filosofico-religiosa contemporanea. Anche se non di rado lo si è individuato in qualche tesi secondaria, che per il Santo fu mera espressione culturale occasionale, la ricerca ha tuttavia portato alla sua riconquista critica (gli editori di Quaracchi negli *scholia* presentavano ancora un s. Bonaventura in chiave tomista).

Oggi si ha ben presente che la speculazione bonaventuriana, cronologicamente e teoreticamente, inizia col *Christus unus omnium magister* (1250), ed ha come indeducibile punto di partenza la *datità* storica. È il Verbo eterno che, con l'atto storico della creazione, si *pone* rivelandosi e rivelando l'essere, mentre con l'atto storico dell'incarnazione rivela la trascendenza personale dell'Essere e la ragion d'essere degli esseri. Perciò il Cristo storico non solo è l'unico maestro della conoscenza di fede e della contemplazione, ma anche della conoscenza razionale, in quanto partecipa il lume della ragione e si manifesta come ragione, del *dato* positivo, dal quale la conoscenza razionale attinge l'*obiectum* e la *ratio motiva* per pronunciare il suo *giudizio*, che rileva (col *lumen rationis* appunto) il rapporto o la *ratio* tra il dato positivo e il *finiens-exemplar-efficiens*: in questo rapporto sta il senso dell'essere quale è dato di apprendere con la conoscenza razionale.

Procedendo (*De reductione artium ad theologiam*), Bonaventura in ogni scienza della natura (ricerca sugli esseri) ed in ogni filosofia. (ricerca sull'essere) vede un progresso della persona verso lo svelamento della verità unica, che «occultatur in omni cognitione et in omni natura» (*op. cit.*, n. 2;), per la riconquista del senso dell'essere nella teologia,, alla quale si avvicina non solo chi è impegnato ad attingere il fondamento ontologico dell'essere e il rapporto finito-infinito, ma anche chi cerca di

scoprire una formula sulla funzionalità degli esseri in rapporto all'uso pratico dei medesimi.

Infine (*Itinerarium mentis in Deum*), s. Bonaventura in ogni conoscenza trova un effettivo grado di «inesseramento» e di inveramento del soggetto pensante, in quanto persona che nel suo *status viae* sviluppa la propria dimensione aumentando la consistenza del rapporto tra essere ed Essere, sicché ciascuna conoscenza non solo non è inutile, ma è addirittura indispensabile, almeno nella sua strumentalità di gradino inferiore per quello superiore ove lo spirito attinge Dio.

Queste posizioni, ribadite nelle *Collationes*, in polemica con la «filosofia separata» — il razionalismo astratto dei maestri delle arti (il quale non può assolutamente raggiungere il senso dell'intero essere concreto, perché non può raggiungerne la *causa essendi* la *ratio intelligendi* e l'*ordo vivendi*, v. AGOSTINISMO, II) —, fanno che il b. sia più aperto alla comprensione che all'esclusione (escludendo semmai proprio l'esclusivismo dell'intellettualismo statico); che per esso la filosofia della realtà concreta diventi la filosofia dell'insoddisfazione e della ricerca che si muove sul piano del mezzo comprensivo «occasionale» («philosophica scientia via est»), senza poter attingere il piano superiore della sapienza, propria della filosofia teologica; che, infine, esso affidi la motivazione specifica della speculazione filosofica al divenire nell'essere, precisato nella nozione di *itinerarium* e di *viator* che, come arte, ricerca e amore, costruisce (scoprendolo) il proprio rapporto storico con l'eterno. Il b. è perciò aperto alle varie filosofie, intese come parti dell'unica verità nel pensiero dei singoli filosofi.

INDICE ANALITICO-ALFABETICO

(Il numero indica la pagina)

AGOSTINO (S.) 33, 34, 40, 41, 42, 53, 68, 73, 75, 83, 86, 88, 106, 107, 124, 132, 143.

ANIMA: forma del corpo 73; non è solo forma del corpo, ma, in unione con esso, forma dell'*uomo*, soggetto uno di tutte le sue operazioni materiali e spirituali 93. Pero l'anima ha le sue attività proprie che superano il corpo 94; non è la semplice *forma* aristotelica, né la pura *sostanza spirituale* di Platone, ma è insieme forma del corpo e sostanza spirituale sussistente in sè, con le proprie attività *spirituali* 94, che però possono essere impedite da un difetto del corpo con il quale costituisce una sostanza *completa* 94.

L'anima è composta *metafisicamente* di forma e di materia *spirituale* che, insieme, formano una sostanza capace di sussistere in sè; senza estensione e immortale 94. È «sostanza spirituale semplice e deiforme» 94, fatta per essere unita al corpo come la forma alla materia 95; anima e corpo sono due sostanze che si completano a vicenda 95, 105.

L'anima è fatta per natura ad immagine di Dio, in vista del fine 105.

V. IMMAGINE, IMMORTALITÀ, MATERIA, UOMO.

ANIMA E LE SUE POTENZE 96: è dove opera 96; in tutto il corpo 96; nel sangue 96. L'anima umana creata immediatamente da Dio 96, 97; nel corpo in formazione 97. Opera mediante le sue potenze 97. Tre gradi di potenze: il *senso* diretto verso il di fuori; la *ragione* verso l'interno; *l'intelligenza* verso l'alto 97. Potenza *animale, intellettuale, divina* 98. Due potenze dell'anima intellettuale: la *conoscenza* e *l'amore* 98.

V. FACOLTÀ DI CONOSCENZA.

BEATITUDINE: fine dell'uomo iscritto nella sua natura 115; «è il fine che sazia l'appetito delle nostre potenze aperte all'infinito» 115; «il godimento della potenza sta nell'atto» 115; partecipazione alla beatitudine di Dio 116; cioè «alla sua Luce e al suo Amore» 117.

Tre atti della beatitudine: visione, dilezione, comprensione 117. Essenzialmente si trova nell'amore118; gli altri atti appartengono alla b. come mezzo al fine 118. È detta «visione beatifica» perché l'amore esiste già in questo mondo, la visione no 118. Per sé la b. sta nella soddisfazione di tutte le potenze 119.

Beatitudine «in generale» e «in particolare» 124; è una sola in sè, la divisione riguarda solo il modo della *conoscenza* 124; la beatitudine è soprannaturale: Bonaventura non ha mai insegnato il desiderio di una b. *naturale,* ma solo *soprannaturale* 124, 125, 126. L'uomo di *natura pura* non è mai esistito 126.

V. DESIDERIO NATURALE DELLA BEATITUDINE.

Beatitudine. Oggettivamente è la partecipazione alla vita trinitaria 119, 120; uguale per tutti 119, mentre soggettivamente secondo il grado della partecipazione ossia della grazia 119.
Soggetto della b.: per sè sono le potenze 121; ma queste appartengono alla sostanza dell'anima *per reductionem;* così pure la b. 121. Il soggetto della b. è dunque l'*anima* mediante le potenze 121; l'anima la comunica al *corpo* necessario alla piena beatitudine in ragione dell'unità sostanziale 121.

V. ANIMA, DESIDERIO NATURALE, RISURREZIONE.

BONAVENTURA (S;): biografia 6-8; scritti 9.

CARITÀ: grazia increata 130; unione con Dio e con i fratelli nell'unità del Corpo mistico 130.

V. GRAZIA INCREATA E GRAZIA CREATA.

CAUSA FINALE: ragione della costituzione determinata di ogni essere 115.

CONCORSO GENERALE: partecipazione della causa prima dell'*essere* e all'*operazione della causa* seconda 114.

V. ILLUMINAZIONE.

CONOSCENZA *sensibile* 32. Ogni conoscenza *comincia* dai sensi 32, ma non ogni c. *viene* dai sensi 32. C. Sensibile per *specie astratta* 32-33; nell'anima mediante la *reazione* di questa dinanzi all'oggetto 33-34.
C. *«scientifica»:* è la conoscenza *intellettuale* dell'oggetto materiale mediante l'*astrazione* 34-35. Non ci sono idee innate del mondo materiale 35, conosciuto solo per via di *esperienza* e di *astrazione* 35.
C. *sapienziale:* è la conoscenza di Dio, dell'anima e delle idee mediante l'*illuminazione* 38.

V. ILLUMINAZIONE.

CONOSCENZA DI DIO 45, non per astrazione, ma per illuminazione 45. Dio, primo conosciuto 46; non in sè 46, ma per la riflessione critica 47. L'idea di Dio non è innata, ma solo l'intelligenza che è facoltà d'espressione dell'essere 38.
Dio è conosciuto per *contuizione* 48, perché l'intelligenza è aperta all'infinito 48; mediante lo specchio delle creature 49.
Dio conosciuto «per apprensione» e «per comprensione» 50-51, «per affermazione» e «per negazione» 51-52; *«per* e *nelle* creature» 59; «per l'*intelligenza* e per l'*amore*» 53.

CONOSCENZA SOPRANNATURALE 54; esperienza filosofica di una conoscenza che supera la filosofia pura 54. Conoscenza per *contemplazione* 54; estasi 55. Unione di conoscenza e d'amore, in Cristo 55-56; per esperienza vissuta 56, del dono della Sapienza 56.
V. SAPIENZA, ESTASI.

COSCIENZA MORALE: giudizio del valore morale delle azioni umane 137; appartiene all'*intelletto pratico* 137. «La coscienza detta, mentre la sinderesi desidera e gode» 139. Il *rimorso* appartiene alla coscienza e alla sinderesi 139.
V. SINDERESI.

CONTUIZIONE 48; percezione anagogica di Dio al termine dell'intelligenza aperta all'infinito 48; attraverso lo specchio delle creature 50. «Tutti gli spettacoli della natura ci invitano alla contuizione di Dio» 50.
L'argomento a priori fondato sulla contuizione esistenziale di Dio 76. La contuizione della necessità del *più perfetto* è implicata nelle dimostrazioni *a priori* 76.

CORPO MISTICO: realizzazione della *socialità* dell'uomo 130. In esso l'uomo termina in Dio 130, 131, 132. È «tutta la filosofia» 133.
V. FILOSOFIA CRISTIANA.

CREAZIONE: di fatto, è verità rivelata sconosciuta ai filosofi 79; non può essere eterna 80; ma, presupposta la materia eterna, il mondo puo essere eterno 80. Tuttavia un divenire eterno è contradditorio 81. La creazione è *possibile.* C. simultanea 87; successiva 88.

CRISTO, principio e fine di tutto il divenire 37; dell'essere e della conoscenza 28, 29.
V. CORPO MISTICO.

DEIFORMITÀ 116, 119, 121, 129.
V. SIMILITUDINE, GRAZIA.

DESIDERIO NATURALE della beatitudine 122: la *potenza* tende naturalmente *all'atto;* così l'anima in potenza all'infinito tende naturalmente alla beatitudine che è attuazione di questa potenza all'infinito 122. È la conseguenza della creazione dell'uomo ad immagine di Dio 122.
Questo desiderio naturale è attuato soprannaturalmente 123: «l'anima è creata per essere perfezionata dalla grazia» 123. Il desiderio naturale di un fine soprannaturale non implica contraddizione perché l'uomo è creato per un fine soprannaturale 126. La gratuità della grazia è dovuta alla gratuità dell'ordinazione 126 127.

DIO: è l'Essere infinito 68; è Atto puro d'intelligenza e d'amore 75; è l'Essere perfettissimo 69; tutte le perfezioni all'infinito 69; è l'Infinito, non l'indefinito 71. Dio è Atto puro perché Trino 72, 78; personale 73; tripersonale 73.

Esistenza di Dio: il valore delle prove dipende dal valore obiettivo della nostra ragione 74. Dimostrazione *a priori* e a *posteriori* 76. L'argomento *a priori* fondato sulla *contuizione* esistenziate 76; sul fatto che un'esigenza di pensiero è un'esigenza d'essere 76. La conoscenza di Dio *in sè* viene dalla fede 17, 18, 76.

DISTINZIONE tra filosofia e teologia 15, 24. Valore della filosofia 15, 16, 24. Bonaventura non combatte la *distinzione,* bensì la *separazione* della filosofia dalla teologia 23, 24, 25, 26.

ESEMPLARISMO bonaventuriano, fondamento del valore della *conoscenza* 75; fondamento degli *esseri* 79. Nel Logos sono le cause esemplari di tutto e così la ragione delle forme, ossia della causa formale di ogni cosa 86. Ogni conoscenza s'effettua nel riferimento alle idee esemplari nella mente divina (illuminazione) 86. Le idee esemplari sono la ragione di ogni essere e della sua operazione 86, 87.

ESPERIENZA: fonte di ogni conoscenza «scientifica» 34, 35.

ESSERE E RAGIONE: le esigenze della ragione sono le esigenze dell'essere, perché nell'assoluto essere e pensiero si identificano 74.

V. PARALLELISMO.

ESSERE FINITO 78, il perché dell'essere finito: la libera volontà di Dio 78. *Bonum est diffusivum sui:* principio di necessità in Dio; di libertà nell'essere finito 78.

L'essere finito è *possibile:* è l'essere *relativo* distinto dall'*assoluto,* ma che «assolutamente» non aggiunge nulla all'assoluto 81.

È l'essere per partecipazione analogica 89. Costituzione dell'essere finito: materia e forma 84, 85.

V. PARTECIPAZIONE.

ESTASI 55: quando, nell'unione d'amore, l'anima non ha più coscienza di ciò che la circonda 61.

V. CONOSCENZA, SAPIENZA.

FACOLTÀ di conoscenza: ragione, intelletto e intelligenza 99. Intelletto speculativo e i. pratico 99. Ragione superiore e ragione inferiore 99.

V. CONOSCENZA.

FILOSOFIA CRISTIANA: filosofia che ha subito l'influsso della Rivelazione 5. F. cristiana coma *controllo* 24, 25; come *complemento* 5, 25, 31; in quanto è emanazione dal *Cristo* 27, 28.

La filosofia non è la suprema scienza 27. F. cristiana necessaria di fatto, perché la ragione non esaurisce il proprio oggetto: l'uomo ed il suo fine, l'Essere in sè 127 ss., 144, 145.

Perché esiste una filosofia cristiana e non esiste una matematica cristiana 2. Il concetto di f. c. non implica alcuna contraddizione 5, 6.
B. *distingue* ma non *separa* la filosofia dalla teologia 5, 24. Filosofia, *ancilla theologiae:* nessuna negazione del valore della ragione 19, 20. Filosofia come preghiera 31.

GILSON (E.) 1, 2, 16, 19, 23, 26, 76, 144.

GRAZIA: rende l'anima «deiforme» 108; appartiene anche alla filosofia perché risolve la questione del fine dell'uomo 128; Grazia *in genere,* dono gratuito di Dio 128; grazia *speciale* 128; dono *soprannaturale* 128; g. *santificante:* partecipazione alla natura divina 128.
La gr. completa la natura 129; risposta soprannaturale al desiderio naturale 129.
Grazia creata e grazia increata 129, 130. Gr. creata: *stato* nuovo nell'anima; gr. increata: inabitazione divina, possesso di Dio uno e trino 129.
V. CARITÀ.

ILLUMINAZIONE: conoscenza delle idee e delle realtà spirituali per influsso divino 39. Necessità dell'illuminazione 40.
È *concorso divino* nella conoscenza 41; conformemente alla dottrina filosofica del *concorso generale* della causa prima alla causa seconda 41; è concorso *naturale* 30, chiamato da B. concorso *particolare,* ma spiegato come c. *generale* 42, 43. Implica il riferimento spontaneo della intelligenza alle *ragioni eterne* (idee esemplari) in ogni intellezione, ossia la *visio in rationibus aeternis* 43 ss.

ILLUMINAZIONE MORALE 137 ss.; risulta dal riferimento della coscienza alle idee assolute, ossia ai valori morali 139, 141. Espressione del *concorso generale* nel giudizio morale 139, 140; appartiene all'ordine *naturale* 140. La *grazia* è necessaria solo per il *merito* soprannaturale 140.

IMMAGINE DI DIO nell'anima razionale 83; due espressioni dell'immagine 83, 84. La vera immagine sta nella *capacità divina,* cioè nelle potenze all'infinito della conoscenza e dell'amore 84. Appartiene alla costituzione stessa dell'anima 106. Consiste nella capacità dell'intelletto e della volontà alla partecipazione divina di conoscenza e d'amore 106, 107, 114. Altre espressioni dell'i., secondo B.: unità di sostanza e trinità delle potenze 106; mente conoscenza e amore nell'unità della sostanza 107; *«capax Dei»* 106, 107, 108, 114.
Attuazione dell'immagine (similitudo) 107; bisogno naturale di un fine soprannaturale117.
V. DESIDERIO NATURALE, BEATITUDINE.
Come natura l'uomo è immagine della *sostanza* divina, una in tre Persone 115; come *persona* è immagine del Figlio» 110.

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA. *Per natura* 110; 12 prove razionali 111. Argomento della semplicità dell'anima spirituale 112, 114. La composizione *metafisica* non si oppone alla semplicità fisica, né all'immortalità, anzi ne è la condizione 112.
Immortalità *per grazia* 113; nessuna contraddizione con l'immortalità per natura 113; si tratta, non di un dono aggiunto alla natura, ma dell'universalità del «dono di Dio» 113, 114.

INCARNAZIONE: in vista del compimento dell'uomo 131; «affinché siamo figli di Dio in Cristo» 132.

INTELLETTO: verbo dell'essere 51; facoltà di esprimere l'essere 63.
V. CONOSCENZA, FACOLTÀ DI CONOSCENZA, CONTUIZIONE, ILLUMINAZIONE.

INTELLETTO AGENTE e intelletto possibile: due aspetti di una stessa facoltà intellettuale 36, 37.

INTENZIONE: rende l'azione *buona, cattiva o indifferente* 134-135. Per l'atto buono è necessaria almeno l'intenzione *virtuale* 135-136, che importa l'intenzione buona spesso rinnovata 137.

LIBERTÀ e libero arbitrio 100; importa il giudizio della ragione e la facoltà di scelta 101; la l. appartiene essenzialmente alla volontà 101-102, aperta all'infinito e così capace di rinunciare a qualunque bene finito102.

MATERIA: principio di limitazione dell'essere 84, 85. Presente dunque in ogni essere finito 85. Materia corporale e materia spirituale 85; *estesa* quella, *semplice* questa 85, 94.

MERITO, mezzo per raggiungere il fine dell'uomo 134; cooperazione alla grazia, puro dono di Dio 134. La grazia non toglie il libero arbitrio 134. Condizione del merito: libero arbitrio e grazia 134, 135; tutto viene da Dio, ma l'uomo può non consentire alla grazia135.
Altre condizioni del merito: la *grazia santificante* e l'intenzione *soprannaturale* 135. Bene naturale come preparazione al bene soprannaturale 135; possibile con il solo concorso generale della causa prima alla causa seconda 135. Azione *indifferente* 135 ss.

METAFISICA BONAVENTURIANA: scienza dell'essere *concreto* (finito e infinito) 67; e dei loro rapporti 67, secondo la dottrina *dell'esemplarismo* 68. «Cristo è tutta la metafisica» 68. L'Essere infinito 64, 78; l'essere finito 78 ss.

ONTOLOGISMO? 46; Dio, ragione di ogni conoscenza, ma non è conosciuto *in sè* 46; primo conosciuto per la riflessione critica, non psicologicamente 46, 47. Ogni conoscenza psicologicamente comincia dai sensi 49 e *termina* in Dio che è tutto all'infinito 69. Conoscenza implicita e c. esplicita 69, 70.

PARALLELISMO: fra essere e pensiero 75.

PARTECIPAZIONE univoca e p. analogica 82. Tre gradi di p. analogica: vestigio, immagine, similitudine 83.

PERSONA: individuo di natura razionale 108; si distingue dalla natura, ma non vi aggiunge nulla 109; in Dio le relazioni non moltiplicano la natura, ma distinguono realmente le Persone 109, 110. Ragione dell'*individualità*, la persona e anche ragione della *socialità* 110.
L'uomo come natura e immagine della sostanza divina; come *persona* è immagine del Figlio 110.

PLATONE 40, 41, 68, 75, 79, 86.

PLOTINO 68, 75, 79, 86.

POTENZE dell'anima 96 ss. Potenze e sostanza dell'anima: si distinguono realmente 103; le p. appartengono alla sostanza *per reductionem* 103, 104.
Le potenze si distinguono realmente fra loro 105.
V. ANIMA, FACOLTÀ.

PROVE dell'esistenza di Dio 74, 75, 76, 77; dell'immortalità dell'anima 110, 111, 112.

RAGIONI SEMINALI 89, 90.

RISURREZIONE: *soprannaturale* in sè, e bisogno *naturale* 92; necessaria per la piena beatitudine 92, 93.

SAPIENZA (dono della): fonte della contemplazione soprannaturale 56; è essenzialmente *amore* che supera tutte le facolta *discorsive* 57; nella *tenebra luminosa* che è la conoscenza sperimentale dell'amore, la quale include la conoscenza *intuitiva* dell'intelligenza 57, 59, 60.
I sette gradi della contemplazione 58.

«SCITUM ET CREDITUM» 16; possono sussistere insieme relativamente allo stesso *oggetto materiale,* non circa lo stesso *oggetto formale.* Non vi è alcuna negazione del valore della ragione 17, 18.

SCOTO (Duns) 16, 17, 18, 126, 132.

SIMILITUDINE: grado supremo della partecipazione 84; attuazione dell'*immagine,* ossia della *capacitas Dei* nell'anima in grazia 84. È la *deiformità* 84; realizzazione soprannaturale dell'immagine di Dio nell'anima 107, 108.

SINDERESI: apice della mente 99. Appartiene più alla facoltà affettiva che alla f. intellettuale 99. Rimprovera il male e stimola al bene 137; guida la rettitudine della volontà 138.
La sinderesi è sempre retta mentre la coscienza può essere erronea 138.
È detta anche scintilla della coscienza 138.

Spirito Santo: amore mutuo del Padre e del Figlio 73.

Tommaso (S.) V, 16, 17, 18, 32, 36, 76, 113, 126.

Uomo: «animale razionale e mortale 92; fatto per riportare tutto a Dio 91. Importanza della conoscenza di sé 91. È composto di corpo e di anima come di materia e di forma 92, ma con attività proprie dell'anima, che superano la materia 94. Mortale per natura, la morte gli sembra contro natura 92 ed egli aspira alla risurrezione 92, 93.
V. Anima.

Valore della conoscenza. La c. è *immanente* per natura 62; secondo la natura del *soggetto* 63. Sarà anche oggettiva? (problema critico) 63. Parallelismo fra pensiero ed essere 63, in virtù dell'esemplarismo bonaventuriano 63. Un'esigenza del pensiero è un'esigenza dell'essere 64. Ragione dell'intelligibilità del mondo 65.

Van Steenberghen (F.) 1, 2, 143, 144.

Vestigio della Trinità in tutte le cose 83.

Volontà: è l'appetito del bene 100. Appetito naturale e a. deliberato 100. Volontà naturale e v. elettiva 100; questa è l'appetito guidato dalla ragione 101, che non segue necessariamente 101; libertà della volontà 101; mentre l'intelletto è determinato 101. La libertà è dovuta all'apertura all'infinito della volontà che rimane libera dinanzi ad ogni bene finito 102.
V. Libertà.

INDICE

Presentazione di Alfonso Pompei ..... Pag. V-XIX

INTRODUZIONE

I. La filosofia cristiana ..... » 3
II. Vita e opere di S. Bonaventura ..... » 6
III. Bibliografia bonaventuriana ..... » 10

I PARTE

LA FILOSOFIA CRISTIANA DI S. BONAVENTURA

I. LA «FILOSOFIA» DI S. BONAVENTURA ..... » 15
1. Distinzione tra filosofia e teologia ..... » 15
2. Valore della filosofia ..... » 16
3. Scienza e fede ..... » 16
4. Ancilla theologiae ..... » 19

II. LA FILOSOFIA «CRISTIANA» ..... » 23
1. La filosofia cristiana come «controllo» ..... » 24
2. La filosofia cristiana come «complemento» ..... » 25
3. La filosofia cristiana come «emanazione dal Cristo» » 27

III. LA CONOSCENZA ..... » 31
1. La conoscenza sensibile ..... » 32
a) conoscenza per specie astratta ..... » 32
b) la conoscenza è «azione» dell'anima ..... » 33
2. La conoscenza «scientifica» ..... » 34
a) conoscenza universale ..... » 35
b) intelletto agente ed intelletto possibile ..... » 36
c) l'astrazione ..... » 37
3. La conoscenza «sapienziale» ..... » 38
a) necessità dell'illuminazione ..... » 40
b) natura dell'illuminazione ..... » 41
c) l'illuminazione in atto ..... » 43

IV. LA CONOSCENZA DI DIO ... » 45

1. Conoscenza naturale di Dio ... » 45

a) Bonaventura è ontologista? ... » 46
b) *conoscenza per contuizione* ... » 48
c) i diversi modi della conoscenza di Dio ... » 50

2. Conoscenza soprannaturale di Dio ... » 54

a) conoscenza per contemplazione ... » 54
b) conoscenza sperimentale soprannaturale ... » 58

APPENDICE: Valore della conoscenza ... » 62

a) l'immanenza della conoscenza ... » 62
b) soluzione bonaventuriana ... » 63

V. METAFISICA BONAVENTURIANA ... » 67

1. Dio, ossia l'Essere increato ... » 68

a) essenza ed attributi di Dio ... » 68
b) Dio, atto puro ... » 72
c) esistenza di Dio ... » 74

2. L'essere finito, ossia la creatura ... » 78

a) il perché dell'essere finito ... » 78
b) possibilità dell'essere finito ... » 81
c) costituzione dell'essere finito ... » 84
d) esemplarismo bonaventuriano ... » 86

VI. L'UOMO ... » 91

1. L'uomo in sé ... » 92

a) composizione e unità dell'uomo ... » 92
b) anima, forma sostanziale ... » 94

2. L'anima e le sue potenze ... » 96

a) le potenze dell'anima ... » 97
b) le potenze e la sostanza dell'anima ... » 103
c) l'immagine di Dio ... » 105

3. Le persone ... » 108

4. Immortalità dell'anima ... » 110

a) immortalità per natura ... » 111
b) immortalità per grazia ... » 113

VII. IL FINE DELL'UOMO ..... » 115

1. La beatitudine ..... » 115

a) essenza della beatitudine ..... » 117
b) oggetto e soggetto della beatitudine ..... » 119
c) desiderio naturale della beatitudine ..... » 122
d) desiderio naturale della beatitudine soprannaturale ..... » 123
e) beatitudine in generale ed in particolare ..... » 124
f) soluzione delle contraddizioni ..... » 126

2. Realizzazione del fine dell'uomo ..... » 127

a) la grazia ..... » 128

1. grazia creata e grazia increata ..... » 129
2. elevazione e divinizzazione nel Cristo ..... » 130
3. nell'unità del Corpo Mistico ..... » 132

b) il merito ..... » 134

1. condizioni del merito ..... » 134
2. azione indifferente ..... » 135

c) l'illuminazione morale ..... » 137

1. la coscienza ..... » 137
2. la sinderesi ..... » 138
3. l'illuminazione ..... » 139

CONCLUSIONE ..... » 143

II PARTE

STUDI BONAVENTURIANI

I. S. BONAVENTURA ..... » 149

1. Vita ..... » 149
2. Opere ..... » 150
3. Filosofia cristiana ..... » 150
4. Teoria della conoscenza ..... » 153
5. Conoscenza di Dio ..... » 156
6. Metafisica ed etica ..... » 160
7. Cenni di estetica ..... » 168

II. LA FILOSOFIA CRISTIANA SECONDO SAN BONAVENTURA ... » 171

1. La «filosofia» di S. Bonaventura ... » 172
2. La filosofia cristiana ... » 175
Conclusione ... » 178

III. LE POTENZE DELL'ANIMA SECONDO SAN BONAVENTURA ... » 179

1. Facoltà di conoscenza ... » 180
2. La volontà libera ... » 182

IV. IL PROBLEMA DELL'ESISTENZA DI DIO IN SAN BONAVENTURA ... » 185

I. La conoscenza di Dio ... » 186
1. Dio è il primo conosciuto in cui tutto è conosciuto » 186
2. Dio è conosciuto per contuizione ... » 188
3. Dio è conosciuto anzitutto implicitamente ... » 190

II. Le prove dell'esistenza di Dio ... » 193
1. Argomenti a priori ... » 193
2. Argomenti a posteriori ... » 195
a. Prima via: causa finale ... » 196
b. Seconda via: causa efficiente ... » 197
c. Terza via: necessità della verità in sé ... » 199

V. FILOSOFIA E TEOLOGIA NEL'INSEGNAMENTO DI S. BONAVENTURA ... » 203

1. Scopo della teologia ... » 204
2. Scrittura e filosofia ... » 204
3. Filosofia e teologia ... » 207
Conclusione ... » 209

VI. LA FILOSOFIA DI UN TEOLOGO ... » 211

1. Esistenza e valore della filosofia bonaventuriana ... » 213
2. Separazione e distinzione ... » 215
3. La filosofia cristiana ... » 216
Conclusione ... » 217

VII. IL VOLONTARISMO DI SAN BONAVENTURA ... » 219

1. Cos'è — e non è — il volontarismo bonaventuriano » 219
2. Primato dell'affetto ... » 220
3. Primato dell'amore e libertà ... » 222
4. Primato dell'amore e conoscenza ... » 225
Conclusione ... » 227

VIII. L'ILLUMINAZIONE ..... » 229

1. Origini della dottrina dell'illuminazione ..... » 229
2. Dall'illuminazione platonica all'illuminazione cristiana » 232
3. Sintesi bonaventuriana ..... » 238

IX. DIO TRINITÀ NELLE CREATURE SECONDO SAN BONAVENTURA ..... » 247

1. Il vestigio ..... » 248
2. L'immagine ..... » 249
3. La similitudine ..... » 252

Conclusione ..... » 254

X. ORAZIONE E CONTEMPLAZIONE IN SAN BONAVENTURA ..... » 257

1. L'orazione ..... » 258
2. La contemplazione ..... » 263
3. I gradi della contemplazione ..... » 266
4. Contemplazione intellettuale e contemplazione affettiva ..... » 269

Conclusione ..... » 272

XI. SPIRITO BONAVENTURIANO

A PROPOSITO DI DUE RECENTI STUDI SU S. BONAVENTURA .... » 275

1. Conoscenza ed esistenza di Dio ..... » 278
2. La creazione ..... » 280
3. L'uomo ..... » 281
4. La conoscenza ..... » 283
5. Il «primato della ragion pratica» ..... » 286
6. Il mistico ..... » 289

Conclusione ..... » 290

XII. L'ESISTENZIALISMO DI SAN BONAVENTURA ..... » 293

1. L'impotenza dell'intelletto ..... » 293
2. L'inquietudine umana ..... » 300
3. Inquietudine, sorgente di elevazione ..... » 302
4. Le soluzioni bonaventuriane ..... » 304

Conclusione ..... » 310

XIII. BONAVENTURIANISMO ..... » 313

INDICE ANALITICO-ALFABETICO ..... » 317

Tipolitografia LAURENZIANA
Vico dei Maiorani, 45 - Tel. (081) 553.88.73 / Fax 553.59.97
Finito di stampare nel mese di marzo 1996